

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

مؤلفات للدكتور عثمان أمين

- « إحصاء العلوم » للفارابي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٣١ .
- « L' Humanisme de Schiller » Le Caire 1939.
- « ديكرت » الطبعة الأولى ، (مكتبة النهضة ، القاهرة ١٩٤٢) .
- « Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses », Le Caire 1944.
- « خصائص الروح الفرنسي » (دار النشر هوروس ١٩٤٤) .
- « محمد عبده » (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٤)
- « الفلسفة الرواقية » (مكتبة الحانجي ، القاهرة ١٩٤٤) .
- « شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥) .
- « ديكرت » ، الطبعة الثانية مزيده ومتقحة ، القاهرة ١٩٤٦ .
- « دفاع عن العلم » لألير بابيه (دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦) .
- « إحصاء العلوم » للفارابي ، الطبعة الثانية (دار الفكر العربي ١٩٤٨) .
- « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكرت ، ترجمة مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥١) .
- « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف « كانت » ، ترجمة مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢) .
- « نحو جامعات أفضل » (مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢) .
- « محاولات فلسفية » (مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٣) .

محاوَلات فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الانجلو المصرية

١ ١٩٥٣

مطبعة مخيمر
٢٩ شارع الجيش - ت ٤٧١٩٣
القاهرة

مَحَاوَلَاتُ فِلْسَفِيَّةٍ

الله فخرنا

إلى المثل الحى للخلق الرضى والطبع الفلسفى

الاستاذ يوسف كرم

أقدم هذه المحاولات، على استحياء

تحية وود وإعجاب واحترام واقتداء .

عثمان أمين

تقديم

المحاولات الفلسفية التي أقدمها اليوم إلى الجمهور الفلسفي في بلاد الشرق العربي ، قد تناولت موضوعات مختلفة ، ومثلت اتجاهات متنوعة ، وامتدت إلى فترات متباعدة . ولكنني أستطيع أن أقول إنها جميعاً ، على الرغم مما بينها من تفاوت ظاهر ، قد ألفت بينها إحساس واحد وإلهام واحد وغرض واحد : الإتيان بطلب المعرفة ، والسعي إلى سبيل الحق ، والاتجاه إلى قيم الروح .

عصرنا هو عصر العلم ، ويحق لنا أن نتيه به على سائر العصور : فقد جدّد العلم أحوال فكرنا وأحوال وجودنا ؛ كشف لنا عن كثير من أسرار الطبيعة ، ويسّر لنا أن نبسط سلطاننا عليها ؛ وبدّل النظرة القديمة التي كانت تجعل الإنسان غاية لسائر المخلوقات بنظرة جديدة حدّدت للإنسان مكانه من هذا الكون العجيب . هذا التقدم العلمي الهائل قد أذهل بعض الناس ، فتوهموا أن العلم وحده يستطيع أن يعطينا تفسيراً للكائنات كلها ، وأن يزودنا بمعرفة العلل الأولى والآخرى ، وأن يرسم لنا قاعدة للعمل ،

وأن يهديننا في الحياة سبيلاً سويًا . بل لقد أراد بعض المعجبين بالعلم أن يجعلوا منه ديناً يؤمنون به ويتعصبون له كما لو كان من الممكن أن نجد في مشاهدة الظواهر وتفسير ما بينها من روابط — وهو موضوع العلم — ما يكفي لإشباع حاجات نفوسنا المتطلعة وتحقيق مطامحها اللامتناهية ! وكما لو كان من الممكن أن نجد في العلم عزاءً من فقد آباءنا وأبنائنا ، ودفعاً لهمومنا وأحزاننا !

على أننا مهما نيلغ من تثقيف الأذهان ومعرفة الأشياء ، فيجب علينا في كل لحظة أن نختار ، ولا بد من أن نراهن على وجودنا كله . يلزمنا أن نقرر هل نبتغي أن نكون من أصدقاء الروح أم من أنصار المادة ، وهل نريد أن نكون من حزب الله أم من حزب الشيطان . وماذا يعنيننا من قوانين النجوم وقوانين الذرات إذا كنا لا نعرف أنفسنا ونجهل سر مصيرنا ، وإذا كنا لا نستطيع الإجابة على السؤال الخطير الذي يوجه إلينا على الدوام : أنعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً أم نعمل لأخرتنا كأننا نموت غداً ؟ ولقد وضع « شكسبير » هذه المشكلة بعينها حين تساءل على لسان « كملت » : أيكون أم لا يكون ؟ ، ولكنه في الحق سؤال لا يجاب عليه بالذهن الإنساني وحده .

إننا إذا التفتنا إلى الحياة الباطنة ، ووضعنا مشكلة وجود الإنسان ومصيره على هذا النحو ، وجدنا أنفسنا ، أردنا أم لم نرد ، سائرين في الطريق السلطاني ، طريق الميتافيزيقا ، أقصد تلك الميتافيزيقا الصحيحة التي تطالبنا بأن تؤدي وظيفتنا الإنسانية ، فنحاول أن نفهم كل ما نشاهده في أنفسنا أو خارج أنفسنا ، وأن ننقد معارفنا ونبين قيمتها ، حتى نجد في ذلك الفهم والنقد ما يكفل لأعمالنا هداية ورشاداً . وفي الحق أن كل هاجس من هواجسنا ، وكل خطرة من خطراتنا ، وكل عمل من أعمالنا ينطوي على وجهة نظر أو « موقف » ، من المواقف الميتافيزيقية ، كما يقول بعض الوجوديين : إنك إذا وقفت على شاطئ البحر ورأيت شخصاً يوشك أن يغرق في الماء ، فأخذت تنظر إليه دون أن تصنع شيئاً ، فليس معنى هذا أنك وقفت منه موقفاً سلبياً فحسب ، بل معناه الأعظم أنك « اخترت » موقفاً معيناً ، أو صممت على أن لا تكون في جانبه . وفي الحق أن الحياة - كما يقول ديكارت - تدعونا دائماً إلى « الاختيار » ، و « التصميم » ، ولا تحتل الإرجاء والتأجيل . والحق أن كل شيء - حتى في مجال العلم والصناعة - يرجع إلى طهارة النفوس ومثانتها . فإذا استمرت تلك الطهارة وتلك المثانة في اضمحلال وذبول ، شهدنا ، نحن أو من يحيثون بعدنا ، حضارتنا بأسرها وقد زهقت روحها وتدهورت إلى آلية

العادات الموروثة ، وربما استحوطت علومنا كلها أدوات جهنمية
تسخر للإبادة والتدمير .

* * *

يلوح لنا إذن أن أولئك المسرفين في الإعجاب بالعلم قد نسوا
أن المعارف العلمية لا تكفي للحياة الإنسانية الصحيحة . وفاتهم أن
التربية الحديثة ترى أن تنمية القوى الروحية في الفرد أهم بكثير
من تنمية قواه الذهنية ، لكي يصل إلى درجة « النضج » بمعناه
الصحيح . ونضج الإنسان هو ذلك التطور الروحي الذي تمارسه
النفوس الصافية في حياتها ، فتشعر حينئذ بأنها متآزرة كل التآزر ،
لامع أهل الوطن الواحد فحسب ، بل مع جميع أفراد
الإنسانية ، بصرف النظر عن اختلافهم في اللغات والأديان
والأجناس والأوطان .

ومتى نهياً للأمم المختلفة أن تدرك هذا المعنى ، أمكنها أن تسير
قدماً نحو الفكرة الجليلة التي دعا إليها الرواقيون ، في العصر القديم ،
وأذاعها « كانت » ، في العصر الحديث ، وهي أننا جميعاً رغم
اختلافنا في الظاهر « مواطنون في عالم واحد » . ولا شك أن الإنسانية
أحوج ما تكون اليوم إلى أولئك الذين بلغوا مثل هذا النضج
الروحي ، فتحرروا بتفكيرهم وشعورهم من قيود الزمان والمكان .

هؤلاء الأحرار الناضجون هم المفكرون الذين أطلق الناس عليهم اسم «الحكام»، واختاروا لأنفسهم اسم «الفلاسفة»، أى عجبى الحكمة. ومشتان بين مكانة الفلاسفة وقادة الفكر فى التاريخ وبين مكانة الملوك والسياسيين والفاحين !

إن الإسكندر المقدونى ، ذلك البطل الفاتح الذى مات بعد أن قلب الدول وغزا الأمصار وضم الشعوب ، لم تعرف له الدنيا نظيراً فى العصر القديم . ولكن ماذا بقى اليوم من أعماله ومحاولاته ؟ أما أرسطو مربي الإسكندر فقد ظل معلم الإنسانية أكثر من ألفى سنة . ولا زلنا نجد إلى يومنا هذا من الشعراء والخطباء من يلتمسون عنده قواعد فنه ، كما نجد من السياسيين والأخلاقين من يطلبون عنده أصول الحكم ومبادئ الأخلاق . وأى سياسى فى التاريخ الحديث يمكن أن يقارن بالوزير الفرنسى ريشيليو ، ذلك السياسى الموهوب الذى استطاع أن يقيم نفسه فى أوربا حاكماً بأمره يتصرف فى السلم والحرب كما يشاء ، واستطاع أن يقضى على نظام الأرستقراطية الفرنسية ، وأن يغلب المذهب البروتستانتي ، وأن يذلّ ملوك النمسا ، وأن يرعى نهضة العلوم والآداب ! أفنستطيع مع ذلك كله أن ننسب إليه أنه مهّد للمستقبل ، مقدار ما مهّد له ذلك الفرنسى الآخر «ديكارت» الذى استطاع - إبان حملة حربية من حملات الشتاء ، فى حجرة دافئة

وفى عزلة عن لجب المدن والمعسكرات — أن يكتب صفحات خالدة أعلن فيها أن ماهية النفس هى الفكر ، وأنه لا ينبغي للمرء أن يقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين له بدهاة العقل أنه كذلك ، وأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن أنصاء الناس منه إمتساوية ؟ لقد أصبح «المقال فى المنهج» دستوراً للفكر الحر الجرى ، وأضحى ديكارت أباً للثورة الإنسانية الكبرى .

• • •

إذا كنا الآن لا نتصور قيام حضارة صحيحة من غير كون للأفكار فيها المكان الأول ، فانا لم نعد نعجب إذا عرفنا أن الكثيرين من «صانعى الأفكار» أى الفلاسفة قد استشهدوا فى سبيل ما صنعوا من أفكار . والتاريخ السياسى نفسه ينبئنا ببعض ما حاق بالكثيرين منهم من أجل ذلك . لقد حكم اليونانيون القدماء على «انكساغوراس» بالنفى المؤبد ، لأنه تجاسر فصرح بأن فوق آلهة اليونان روحاً مستكفياً بذاته مندبراً لكل شيء . وحكمت محكمة الاثينيين على «سقراط» بأن يتجرع السم ، متهمة إياه بإفساد الشبيبة والمروق من الدين والعيب بقوانين البلاد ، لأنه أعلن الحرب على المتعالمين والمدعين والمهرجين . وافلاطون ألقى به فى السجن وأوشك أن يقضى حياته فى الأسر . و«أرسطو» اضطر إلى الهرب من أثينا لينجو بحياته من كيد حاسديه .

ولقد أهدر دم السهروردي في حلب ، والحلاج في بغداد ، ونكل
 بابن رشد في الأندلس . وماذا نقول عن مصير أولئك المفكرين
 والمجددين الذين مهدوا لعصر النهضة في أوروبا ، أمثال « راموس » ،
 الذي قتل في ليلة « سان برتلي » ، و « فانييني » الذي أحرق في تولوز ،
 و « جيوردانو برونو » الذي أحرق في رومة ؟ لقد نهض أولئك
 وهؤلاء في الشرق والغرب ، أمام بطش القوة وسلطان المادة ،
 فرفعوا لواء القيم الروحية ، وأدّوا للعقل ما ينبغي له من احترام ،
 وأبدوا حقوق الضمير الأخلاقي ومطالبه . ولم يثنهم النفي والقتل
 والتنكيل عن المضي في طريقهم ، ولا عاقهم عن مواصلة بحوثهم
 وأداء رسالتهم ؛ فكانوا حقاً شهداء على البطولة الرفيعة ، وبمثلين
 لوثة الروح وثبة قوية دافقة نحو الحقيقة ونحو الحرية
 ونحو الكرامة .

لكن من مفاخر عصرنا الحاضر أن صار المستنيرون ينظرون
 إلى الفلسفة على أنها « حارسة المدينة » على حد تعبير بعض الكتاب
 المعاصرين^(١) وساد الاعتقاد بأنه لا يمكن أن تقوم في الأمة ثقافة
 حقيقة إلا إذا كان نظر الصفوة المختارة من أبنائها متجهاً ، فيما

(١) E. Krakowski, „La Philosophie gardienne de la cite,, Paris 1948.

وراء المعارف والعلوم الخاصة ، إلى قوانين الفكر ومبادئ السلوك وإلا إذا كان تفكيرهم متصلاً بحياة الإنسان العميقة ، فاحصاً عن معناها وقيمتها ومداهما . ولعل من فضل ديكرت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم ؛ بحيث يرد جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً ، وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأفعاله . وهذا المعنى الحديث من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي ينبغي أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجليلة . وإن من دواعي الاغتياب أن نلاحظ أن الناس قد أحسوا في هذا العصر أكثر بما أحسوا في أي عصر مضى بأن الفلسفة ، صديقة الحكمة ، يجب أن يكون لها في المدينة مقامها المرموق : وإنها يجب أن تقول اليوم كلمتها فيما يقع بين الشعوب والطبقات من خصومات ومنازعات قد تقرر مصير الحضارة الإنسانية في مستقبل الزمان .

* * *

وبعد فالفلسفة كغيرهم من أفراد الإنسانية ماثنون ولكن الفكر الفلسفي خالد لا يموت . وليست « الفلسفة الخالدة » ،

Philosophia Perennis مذاهب مغلقة ، ولا أنحاء نظر ضيقة ،
ترضى رغبة الإنسان المتطلع إلى المعرفة ، بل هى طريق قويم
فى الحياة ، كما أرادها حكماء الرواقين ، وهى تأمل للحياة ، كما
أرادها سينيوزا ، وهى فوق هذا كله نعمة روحية تتردد فى
جوانب الحياة الإنسانية كلها فتشيع فيها سلاما وتضئ عليها انسجاما .
إنها سعى موصول يبذله الإنسان الناضج الواعى لمجاوزة نفسه
ياطلاقتها من أسر الأناية ورق الشهوات ؛ إنها فى جوهرها عمل
أخلاقي وفعل من أفعال المحبة الخالصة .

عثمان أمين

جامعة القاهرة
٢٤ مايو ١٩٥٣

الباب الأول

الميتافيزيقا

مقدمة في الميتافيزيقا - الميتافيزيقا عند أرسطو - الميتافيزيقا
عند فلاسفة الإسلام - الميتافيزيقا عند « ديكارت » .
موقف « كانت » من الميتافيزيقا - الميتافيزيقا و « الوضعيون » .
الميتافيزيقا عند « برجسون » - أقسام الميتافيزيقا - الرد على
الوضعيين - خاتمة في مشروعية الميتافيزيقا وضرورتها .

مقدمة في الميتافيزيقا :

الميتافيزيقا لفظ يوناني شاع استعماله بصيغته اليونانية
في اللغات الأوروبية الحديثة ؛ ويرجع الاسم إلى مصنف اسمه
« أندرونيقوس » ،^(١) قام بترتيب مؤلفات أرسطو وتصنيفها ،
فلما وصل إلى أهم المؤلفات الأرسطية التي تتناول البحث
في الأمور العامة وتنظر في الوجود مطلقاً ، وضعها بعد كتاب
أرسطو في « علم الطبيعة » وجعل عنوانها عبارة غير محددة معناها
« ما بعد الطبيعة » (باليونانية : ميتافيزيقا : Métà tà Physikà)
يعنى بذلك المؤلفات التي تلي « علم الطبيعة » في ترتيب المؤلفات

(١) أندرونيقوس من أهل رودس ، مات حوالي سنة ٦٣ ق . م .

الأرسطية . فكان إطلاق هذا الاسم على ذلك النوع من البحث إطلاقاً عرضياً اعتبارياً ، أما الاسم الذي كان يطلقه أرسطو نفسه فليس هو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، بل هو « الفلسفة الأولى » (بروتي قيلوسوفيا) أو « الألهيات » أو « العلم الإلهي » (تيولوجيا) . وقد اشتهر اسم « ما بعد الطبيعة » بالتفسير الذي اضطلع به الفيلسوف الأندلسي ابن رشد ، ولدى بعض « المدرسين » من أهل القرن الثالث عشر الميلادي .

ما الميتافيزيقا إذن ؟

إن من العسير تعريف الميتافيزيقا تعريفاً دقيقاً ؛ ولكن من الميسور أن نعطي فكرة عن معناها بذكر بعض المشكلات التي تبحث فيها : فإننا إذا اعتبرنا أن العلم لا يستطيع وحده أن يشبع رغبة الإنسان في الاستطلاع والمعرفة ، وأن القضايا العلمية هي دائماً نسبية جزئية ، فقد اتضح أن طائفة كبيرة من المسائل العامة المجردة العامضة التي تحتاج إلى أن تُدرس وإلى أن توجد لها حلول ، تظل « معلقة » ، إن صح هذا القول^(٢) ، لأن العلوم الخاصة قد تخلت عنها فلم تقطع فيها برأى . وهذه المسائل المعلقة هي موضوع البحث الميتافيزيقي : وهي تدور حول الوجود في

(٢) قازن : وليم جيمس : « مدخل إلى الفلسفة » ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٢٦ م ص ٣٧ .

جميع أنواعه وبأعم معانيه ، أو « الوجود بإطلاق » ، كما يقول ابن رشد — (٣) وتتناول الطبيعة ، ومصير الموجودات ، وماهية الحق ، والمطلق ، والجوهر ، والعرض ، والواحد ، والكثرة ، والذات والغير ، والقوة والفعل ، والمتقدم والمتأخر ، وما إلى ذلك.

الميتافيزيقا عند أرسطو :

وبناء على ما تقدم أمكن تعريف الميتافيزيقا تعريفاً واسعاً ، على نحو ما عرفها أرسطو حين قال إنها « النظر في الموجود بما هو موجود » (٤) . وقد قال أرسطو : « بما هو موجود » للفرقة بين الميتافيزيقا وبين العلوم الجزئية التي تنظر في الموجود «بحال ما» كالعلم الرياضى الناظر في الكمية مجردة من الهوى ، والعلم الطبيعى الناظر في الموجود المتغير . فقد لاحظ أرسطو أن كل علم إنما ينظر في موضوع خاص هو نوع من أنواع الوجود : فالعلم الرياضى هو علم الكم ؛ وعلم الطبيعة هو « هذا النوع من الوجود الذى يحمل فى ذاته مبدأ حركته » ؛ والموجود من حيث يتبدى للحواس أو للوجدان النفسى إنما تنظر فيه العلوم الجزئية المختلفة ،

(٣) ابن رشد : « كتاب ما بعد الطبيعة » (ضمن « رسائل ابن رشد » طبع

دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدكن سنة ١٩٤٧ م ص ٤)

(٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ٢١١٠٠٥ (ترجمة فرنسية بقلم تريكو .

باريس ١٩٣٣ ، الجزء الأول ص ١١٨) .

لا سيما العلوم التجريبية وعلم النفس . أما الفلسفة الأولى فتريد أن تتجاوز هذا النظر الجزئي ، لتصل إلى الموجود من حيث هو موجود ، وإلى الموجود المطلق ^(٥) .

وبهذا المعنى قال ابن رشد إن ما بعد الطبيعة علم غرضه « النظر في الموجود بما هو موجود ، وفي جميع أنواعه ، إلى أن ينتهي إلى موضوعات الصنائع الجزئية ، وفي الواحق الذاتية له ، وتوفية (اقرأ : وترقية) جميع ذلك إلى أسبابه الأول ، وهي الأمور المفارقة » ^(٦) (أي الأمور الروحية) .

وقد عرّف أرسطو الميتافيزيقا أيضا بأنها « النظر في العلل الأولى وفي المبادئ الأولى » ^(٧) : العلم يفسر الظواهر بظواهر أخرى ، أي بعلة ثانية . أما الميتافيزيقا فتريد أن تنفذ في معرفة « العلل » إلى أبعد ما تنفذ العلوم الأخرى ؛ لأنها تسعى إلى بلوغ العلة « الأولى » أو العلة الأولى ، أي العلة المستكفية بذاتها والتي ليست معلولات لعلل أخرى . وكذلك المبدأ « الأول » أو المبادئ « الأولى » ، أي المبادئ التي يعتمد عليها غيرها ومنها تستمد جميع

(٥) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٢٥ ب ٧ (ترجمة فرنسية ج ١ ص ٢٢٤) .

(٦) ابن رشد : « كتاب ما بعد الطبيعة » (طبع دائرة المعارف العثمانية ص ٤) .

(٧) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ٩٨٢ ب ٩ (ترجمة فرنسية ج ١ ص ٨) .

القضايا الأخرى : وهى « الله ، عند بعض الفلاسفة ، أو « المادة ، عند الماديين .

تلك نظرة أرسطو إلى الفلسفة الأولى ؛ وهى أساس للنظرة التقليدية إلى الميتافيزيقا .

الفلسفة هى العلم الكلى الذى « ينظر فى الشئ العام لجميع الموجودات ، فتتناول حينئذ موضوعا يتجاوز العالم الجسمانى أو العالم الطبيعى المحسوس . وفى استطاعة الفلسفة ، بل من الواجب عليها ، أن ترتفع إلى ما هو أعلى من للعالم الطبيعى المحسوس . ولما كان موضوعها هو وجود الأشياء على العموم ، فقد وجب عليها أن تدرس هذا الوجود ، لا من حيث هو جسمانى محسوس أو متحرك ، بل من حيث هو موجود ؛ وبعبارة أخرى يجب أن تدرس الوجود على جهة الشمول والإطلاق ، وعلى نحو ما يمكن أن يكون ، لافى الأشياء المحسوسة فحسب ، بل وفى الأشياء الموجودة من غير أن تكون جسمانية أوحسية أو متحركة ، أى فى الأشياء الروحية الخالصة : وهذا هو موضوع « الفلسفة الأولى ، أو الميتافيزيقا عند أرسطو (٨) .

(٨) انظر تفصيل ذلك فى : يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ س ١٦٨ وما بعدها ؛ ثم فى كتاب الفارابى : « الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » (ضمن : الفارابى : « كتاب المجموع » القاهرة ١٩٠٧ س ٤٠ وما بعدها) .

الميتافيزيقا عند فخر بن الإسلام :

وقد أطلق الكندي على الميتافيزيقا اسم « الفلسفة الأولى » ، وهو الاسم الذي استعمله أرسطو كما ذكرنا . ولكن الكندي جعل موضوعها « علم الحق الأول » ، فقال : « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول ، الذي هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلوم » (٩) . وقد سماها الكندي أيضا « علم الربوبية » ، إذ قال كما روى ابن نباته : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات ، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع » (١٠) . ولعل نظرة الكندي هذه هى الأصل فيما جرى عليه الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام من تسمية الميتافيزيقا باسم « العلم الإلهى » . قال الفارابى : « والعلم الإلهى ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : أحدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات . والثانى يُفحص فيه عن مبادئ البراهين

(٩) الكندي : « رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » . (طبع أحمد نژاد الأهواى سنة ١٩٤٨ م ص ٧٨) .

(١٠) ابن نباته : « سرج العيون » ص ١٢٥ .

في العلوم النظرية الجزئية ، وهي التي يتفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم ... والجزء الثالث يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام ، (١١) .

وقد عرف ابن سينا الميتافيزيقا بأنها « العلم الكلي ، وهو العلم الإلهي ، والعلم الناظر فيما وراء الطبيعة . وموضوعه الموجود المطلق . والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة » ، (١٢) .

والجرجاني يعرف العلم الإلهي بأنه « علم باحث عن أحوال الموجودات التي لا تقتقر في وجودها إلى المادة » ، (١٣) .

وظاهر مما تقدم أن تعريفات فلاسفة الاسلام للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لم تخرج في جملتها عن التعريفات المشهورة التي ذكرناها لأرسطو ، وإن كان ابن سينا قد تميز بتعريف لا يخلو من خلط وتكرار لا معنى له ، حين ذكر في موضع آخر أن موضوع الفلسفة الأولى هو « الموجود المطلق بما هو موجود مطلق » ، (١٤) .

(١١) الفارابي : « إحصاء العلوم » (طبع عثمان أمين ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩ م ٩٩) .

(١٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١٥٨ .

(١٣) الجرجاني : « التعريفات » ص ١٠٤ .

(١٤) ابن سينا : « النجاة » سنة ١٩١٣ م ص ١١٤ .

الميتافيزيقا عند ديكارت :

أراد ديكارت أن يرفع الفلسفة — التي هي عنده دراسة الحكمة — إلى مقام حكمة بشرية ، بمعنى أنها حكمة ليست مبنوثة فينا بوحى خارق للطبيعة ، مجاوز للنور البشرى ، وأنها ليست عفوية خالية من الروية ، وإنما هي حكمة قائمة على مبادئ مكتسبة بالتأمل والنظر ، فهي حكمة الإنسان من حيث هو إنسان .

ولقد صرح ديكارت في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب « مبادئ الفلسفة ، بأن الفلسفة واحدة غير مجزأة ، ولكنها تنقسم لسهولة التعليم أقساماً عدة : « القسم الأول الميتافيزيقا ، وهي تشمل مبادئ المعرفة التي من بينها تفسير أهم صفات الله ، وروحانية نفوسنا ، وجميع المعاني الواضحة البسيطة التي نجدها فينا ؛ والثاني الفيزيقا ، ويُنظر فيها على العموم ، بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التي توجد عليها ، كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج إلى أن نفحص أيضاً على الخصوص عن طبيعة النبات ، وطبيعة الحيوان ، وبالأخص عن طبيعة الإنسان ، لكي نستطيع بعد ذلك أن

نجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له ، . فالفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا أى بالفلسفة الأولى . والميتافيزيقا عنده بمثابة الأصل فى العلوم الفلسفية . وقد عبر الفيلسوف عن ذلك بتشبيه مشهور ، فقال : « الفلسفة كشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تنبثق من ذلك الجذع هى سائر العلوم الأخرى التى مرجعها إلى ثلاثة علوم رئيسية ، هى الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل ، تلك التى تفترض إحاطة تامة بالعلوم الأخرى ، ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة ، (١٥) .

ومن المحقق أن ديكارت إذ جعل الميتافيزيقا مدخلا إلى الفيزيقا وإلى غيرها من العلوم ، وجعل منها الجزء الأول لا الأخير والبداية لا النهاية ، والأساس لا القمة فى الفلسفة ، قد أحدث انقلاباً له شأن كبير فى تاريخ المعرفة البشرية : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، ومن الدنيا إلى الله ، كما كان شأنها عند المدرسين ، وإنما أصبحت الفلسفة عند ديكارت عبارة عن تفسير الكون بواسطة المبادئ الأولى والأصول العامة التى

(١٥) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، المقدمة (طبع ليارس ٢٠-٢١)

تكفلها لنا الميتافيزيقا . ودعامة الفلسفة عنده هي الفكر المدرك لذاته والذي هو في ذاته مدرك الوجود الكامل أى الله ، منبع كل وجود والضمن لكل حقيقة (١٦) .

ومعنى هذا أننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها : « ورأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادئ التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما في العالم ، ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي تتصورها تصورها واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هي المبادئ التي اصطنعتها في الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسدية أو الفيزيقية ، .

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها به أرسطو حين قال إنها « العلم بالوجود بما هو موجود ، أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود ، ولكن هذا التصور المدرسي للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت . إن المشكلة الكبرى عنده هي أن

(١٦) راجع : عثمان أمين : « ديكارت » ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٤٦

س ٢٤١ بم .

تقبن متى يسوغ لنا إثبات الوجود، وبعبارة أخرى إن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التي تعرف والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يُعرف أو يكون موجودا .

وما دام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها، فلا بد له من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة، . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقيناً؛ والذي يضفي على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها .

فالميتافيزيقا عند ديكارت علم دقيق يمكن إثبات قضاياه يقين شبيه باليقين الرياضي : « ليس في الميتافيزيقا شيء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطري ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة ، ^(١٧) بل إن البراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية ؛ لأن الميتافيزيقا من بين العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكانا للبرهنة العقلية : فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها ببراهين هي غاية في الدقة والوثوق . ويضاف إلى هذا أن الميتافيزيقا يمكن أن تتعلقها جميع من يهتمون ببراهينها

(١٧) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٨٤ .

اهتماماً كافياً ، وينظرون في أدلتها ، بأذهان قد تجردت عن الحواس ، (١٨) .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين ، فهي ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم بحسب ، إنما هي إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص (١٩) .

موقف كانت من الميتافيزيقا :

منذ ظهور « كانت » على مسرح الفلسفة حددت الميتافيزيقا مشكلة جديدة هي البحث في قيمة المعرفة الإنسانية وفي حدودها ومداها ، وفي العلاقات بين « الذات » ، المفكرة و « الموضوع » ، الخارجى ، وبين الفكر والوجود . ومسألة المسائل الميتافيزيقية في عصرنا هذا هي كيف يتم الانتقال من الذات إلى الموضوع ، وكيف يتيسر للفكر أن يلتئم مع الواقع . إن أحداً لا ينارع اليوم فيما لملك المسألة من شأن خطير . ومع ذلك فإن الميتافيزيقيين من القدماء والمحدثين إلى أيام « كانت » ، لم يخطر لهم على العموم أن

(١٨) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ - ت . م . ١ ص ٣٥١ .

(١٩) راجع تقديمنا لترجمتنا العربية لكتاب « التأملات في الفلسفة الأولى »

لديكارت ، القاهرة ١٩٥١ ص ١٣ بع .

يجعلوا لها من نظرهم المقام اللائق بها : والسبب في هذا أن أولئك الميتافيزيقيين كانوا « قطعيين » (دُجماطيقيين) أى أنهم كانوا يعتقدون اعتقاداً لا يستند على تمحيص ودليل بأن العقل الإنسانى « مجانس للوجود » ، إذا صح هذا التعبير ؛ وكانوا يقطعون بأن الذهن مجعول للحقيقة ، وأنه على يقين من بلوغها بشروط يحددها المنطق . ولذلك اقتضت نظرية المعرفة عندهم على نقض دعاوى الشكاك الذين ذهبوا إلى أن العقل عاجز عن إقامة أمر ثابت ، وعاجز عن الإتيان بقضية إيجابية لا تنقضها قضية أخرى .

لكن بحىء « كانت » ، غير وجه الأمور : فقد استعاض في الميتافيزيقا عن المنهج « القطعى » ، (الدجماطيقى) بالمنهج « النقدى » ، وصرح الفيلسوف ، خلافاً لمن سبقوه من « قطعيين » ، وشكاك (٢٠) ، بأن العقل — على فرض قدرته على إقامة معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملائمة العقل للوجود ، تلك الملائمة التى سلم بها الفلاسفة حتى ذلك الحين من غير مناقشة ،

(٢٠) مع استثناء « هيوم » الذى أيقظ « كانت » من سباته الدجماطيقى ، باعتراف « كانت » نفسه (كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تكون علماً » ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٩٣٠ ص ١٣) .

إنما هي افتراض لا مسوغ له ؛ بل هي خطأ بيّن صريح .
وهذا الموقف أخذت مشكلة المعرفة عند « كانت » ، صفة
المشكلة الممهدة لكل ميتافيزيقا ، ومنذ ذلك الحين أصبح موضوع
الميتافيزيقا كما يقول الفيلسوف نفسه هو « تحديد مجال العقل الخالص ،
ورسم حدوده على جهة الاستيعاب » ، وطبقاً لمبادئ كلية شاملة .
وهذا ما تحتاج الميتافيزيقا إليه ، لكي تشيّد بناءها وفقاً لمنهج
يمكن الاطمئنان إليه ، (٢١) .

بهذا وضع « كانت » ، مسألة قيمة المعرفة والمشكلة النقدية
بأسرها : فالفيلسوف قبل أن ينظر نظراً ميتافيزيقياً في النفس
وفي العالم وفي الله ، وفيما إذا كان الوجود الصحيح للأشياء
سهل المنال ، لا بد له في نظره كانت ، أن يبحث أولاً هل الميتافيزيقا
نفسها ممكنة أم أنها حديث خرافة ساقه الوهم . وهذا البحث نفسه ،
وبعبارة أخرى نقد المعرفة ، هو المدخل أو « التمهيدي » ، اللازم
لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علماً جديراً بهذا الاسم .

وإذن فمن الخطأ البيّن أن يُظن أن كانت شرع في هدم كل
ميتافيزيقا أيا كان نوعها . وكيف يصح ذلك الظن مع أن كانت

(٢١) كانت : « التمهيديات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علماً »
(ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٦٣٠ ص ١٤) .

نفسه قد كتب سنة ١٧٩١ يقول : « إن الفلسفة الترنسندنتالية التي هي نقد العقل الخالص ، غايتها إقامة ميتافيزيقا ، تكون غايتها بدورها — وهي الغاية القصوى للعقل الخالص — أن ترفع هذه الملكة من حدود الأمور الحسية إلى مجال أمور مافوق الحس ، (٢٢) وصرح أيضا في كتاب « المنطق » المنشور سنة ١٨٠٠ بأن « الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقية ، هي الفلسفة عينها ، (٢٣) وأشار في تصديره للطبعة الأولى لكتاب « نقد العقل الخالص » إلى أنه ويأمل أن يُخرج للناس مذهباً كاملاً في العقل النظري الخالص ، وأن ينشره بعنوان « ميتافيزيقا الطبيعة ، (٢٤) (والطبيعة في الاصطلاح الكاتني معناها « كل ماهو موجود ») .

وإذن فلا محل لمثل تلك الظنون عن موقف كانت من الميتافيزيقا: فن الحقائق التي تثب أمام الأبصار أن كانت نفسه قد نهض للعمل على « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يُسبق إليه ، ورأى أن ذلك العمل « شيء لا مناص من وقوعه على

(٢٢) رويسن : « كانت » ، الطبعة الثالثة ، باريس سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢

(٢٣) كانت : « المنطق » ترجمة فرنسية (بقلم تيسو ، ص ٤٠ ، وترجمة انجليزية بقلم أبوت ، ص ٢٣) .

(٢٤) كانت : « نقد العقل الخالص » (ترجمة انجليزية بقلم نورمان كيب سمث سنة ١٩٣٣ ص ١٤ ؛ وترجمة فرنسية بقلم بارنى ، ص ١٣) .

الرغم من العوائق التي يمكن أن تقام في سبيله فترة من الزمان ، ،
 وأن « طلب الميتافيزيقا لا ينقطع أبداً : لأن مصالح العقل الإنساني
 الشامل قد ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً العرى » (٢٥). وأكثر من هذا
 إن كانت نفسه شرع يشيد ميتافيزيقا ، بل « ميتافيزيقا مزدوجة ،
 كما قال بوترو (٢٦) : فإن « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد
 أن تكون علما ، هو العنوان الذي اختاره لمؤلف كتبه في الفترة
 بين الطبعتين الأولى والثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » .
 وقد عرفنا أنه وضع أساس « ميتافيزيقا الطبيعة » ، أعني البحث عن
 العناصر « الأولية » المتضمنة في معرفة الظواهر من حيث هي كذلك .
 ثم شيد ميتافيزيقا « أخرى » وهي « ميتافيزيقا الأخلاق والعادات » (٢٧) ،
 ميتافيزيقا العمل ، أو نظام الشروط الأولية للنصرفات الأخلاقية .
 لم يُرد كانت إذن هدم الميتافيزيقا على الإطلاق ، بل أراد
 هدم الميتافيزيقا التقليدية ، أي الميتافيزيقا « القطعية » (الجماعية)
 التي سادت في رأيه بلا منازع ، وقصده من ذلك أن يقيم محلها
 ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا نقدية .

(٢٥) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا .. » ترجمة جيلان ، ص ٩ .

(٢٦) بوترو : « فلسفة كانت » ، باريس سنة ١٩٢٦ ، ص ١٣٤ .

(٢٧) راجع : كانت : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق والعادات » (ترجمة فرنسية

بقلم دلبوس ، وترجمة انجليزية بقلم بيتون) .

والميتافيزيقا « القطعية » ، في صميمها ميتافيزيقا « متعالية » ، تتخطى كل تجربة : وكأننا في نظر كانت ، نسكن جزيرة محاطة من جميع جهاتها بمحيط شاسع لا حدود له وتعوزنا فيه المعالم والشارات لهداية الطريق . والميتافيزيقا تسبح في هذا المحيط مدعية أنها ماضية في طريقها (٢٨) ١

وهذه الميتافيزيقا القطعية التي أراد كانت أن يبين تهاقها ، هي في نظره مجموعة من البراهين تريد أن تتخطى الحس إلى ما فوق الحس ، وان ننتقل من الذات إلى الموضوع ، ومن شيء إلى آخر يختلف عنه في طبيعته كل الاختلاف : وهذا ما بسطه في باب « الجدل الترنسندنتالي » ، محاولاً أن يبين حدود الميتافيزيقا الصحيحة كما توجد بالفعل في الذهن الإنساني .

إن « نقد العقل الخالص » ، عند كانت قد حدد مقدماً مجال الميتافيزيقا . وبهذا الصدد اشتغل النقد بعمليات ثلاث متعاقبة :

١ - الأولى نظرية العلم ، التي تثبت الطبيعة « الظاهرية » ، (Phénoménale) للعالم الفيزيقي ، ومن ثم تهدم الدعوى المادية التي تريد أن تجعل الأجسام « أشياء في ذاتها » ، وتقيم مكانها المثالية « الترنسندنتالية » ، أي المثالية « الأولية الجوانية » .

٢ — الثانية هي القضاء على الميتافيزيقا «القطعية»، أو الميتافيزيقا «المتعالية»، التي تريد عبثاً أن تنقل «الفهم» إلى مجال الأشياء التي فوق الحس .

٣ — الثالثة تنكر على العقل «النظري»، ما يزعمه من القدرة على بلوغ المطلق، ولكنها تسلم مع ذلك بأن فيه ميلاً شديداً إلى أن يتصور «أولياً»، (على جهة الشمول والضرورة وبمعزل عن التجربة) وحدة الواقع في نظام وكل، وميلاً إلى أن يبني عالماً وراء العالم الحسى . ولكن يبقى مفهوماً أن ذلك البناء ليس له إلا قيمة مثالية : فالله والنفس لا يمكن بحال أن يعتبرا «أشياء»، أو «موضوعات»، يستطيع الفهم أن يدركها كما يدرك الموضوعات الطبيعية . وإذ بينا هذه القيود أو التحفظات فلاشئ يمنع العقل من أن يتصور عالماً معقولاً : فليس العقل كالفهم محدد في استعماله بالحساسية بل يحدد «الحساسية»، ولا يتحدد بها .

فموضوع الميتافيزيقا ومنهجها عند كانت هو أن تبني — بالعقل — عالماً مثالياً، يكون أشبه بامتداد للعالم الطبيعي (الظاهري) امتداداً لا نهاية له، ولكنها تمنع الفهم من أن يحكم على القيمة الموضوعية لهذا البناء (٢٩) .

(٢٩) رويسن : « كانت » ص ١٦٥

والخلاصة أن كانت جعل النقد ، باعتباره بياناً لمجال العقل الخالص وحدوده ، بمثابة المدخل إلى الميتافيزيقا . وهو قد صرح بأنه أقام ميتافيزيقا نهائية ، كما أن أرسطو قد أقام المنطق علماً تاماً دفعة واحدة . وبما أن المنطق ليس علماً بالمعنى الدقيق ، بل مدخلاً إلى العلم ، فالميتافيزيقا — مفسرة على نحو ما ذكرنا — هى من بين العلوم جميعاً ، العلم الوحيد الذى يستطيع مباشرة أن يبلغ هذه الدرجة المنشودة من التمام (٣٠) .

وكيف لا والميتافيزيقا تقضى بها نفس طبيعة العقل ؟ انها موجودة « باعتبارها استعداداً طبيعياً » (Naturanlage) . وإذن فمسائلها ليست متكلفة مفتعلة :

« وإن الميتافيزيقا ، باعتبارها استعداداً طبيعياً ، موجودة ثابتة : لأن الفكر الإنسانى يسير قدماً . . . ، تسوقه حاجة داخلية نحو أسئلة لا يجيب عنها استعمال العقل استعمالاً تجريبياً ولا تجيب عنها مبادئ مستمدة من ذلك الاستعمال . وإذن فقد وُجد دائماً ، وسيظل يوجد دائماً - لدى الناس جميعاً ومتى نضجت عقولهم وتهيأت للنظر والتأمل - نوع من الميتافيزيقا » (٣١) .

(٣٠) نورمان كيب سمث : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانت »
الطبعة الثانية ، سنة ١٩٣٠ ص ١٠
(٣١) المصدر السابق ، ص ١٢ — ١٣ .

على أن « كانت » ، كان حريصاً مع هذا كله على أن يميز بين ضربين من الميتافيزيقا : الضرب الأول هو الميتافيزيقا « البائنة » ، أو « البرّانية » ، أو « المتعالية » ، (*transcendente*) وهى الميتافيزيقا التقليدية « القطعية » ، التى تقيم بناءها كله خارج التجربة وبمعزل عنها . والثانى هو الميتافيزيقيا « الترנסدنتالية » ، (*transcendentale*) أو « الجوانية » ، أو « الباطنة » ، أو « الكامنة » ، (*Immanente*) (٣٢) ، وهى الميتافيزيقا الكنائية التى تحدد العناصر « الأولية » ، التى هى عماد التجربة وشرط ضرورى لها ، والتى هى بالتالى « كامنة » ، أو « باطنة » ، للتجربة ، ولا يمكن أن تكون متعالية عليها ولا مجاوزة لها .

ونتيجة الفحص النقدى كله هو إثبات استحالة كل ميتافيزيقا « بائنة » ، أو « برّانية » ، أو « متعالية » ، وبيان مشروعية بل ضرورة الميتافيزيقا « الترנסدنتالية » ، أى الميتافيزيقا « الباطنة » ، أو « الكامنة » ، أو « الجوانية » ، (٣٣) .

(٣٢) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية . . » (ترجمة جيلان ، س ١٧٠ بالهامش و ترجمة كاروس هامش ص ١٥٠) .

(٣٣) نورمان كيب سمث : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانت » الصفحات ٢٦ - ٢٧ ؛ ٦٦ - ٧٠ ؛ ٢٤٤ - ٢٤٥ ؛ ٢٥٧ - ٢٥٨ .

الميتافيزيقا و «الوضعيون» :

يعتقد كثير من العلماء وفريق من الفلاسفة الوضعيين أن العلم كاف لا شباع حاجة الذهن البشرى إلى المعرفة وأنه ليس علينا أن نلتبس وراءه شيئاً . ولكن المذهب الوضعى فى صميمه مذهب يزعم الاستغناء عن كل ميتافيزيقا ، ويرى أن الموجود — كما قال لابلاس عن الله — هو افتراض من الافتراضات التى لا غناء فيها .

ولقد تعرض لتلك المشكلة «أوجست كونت» فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» (١٨٣٠ — ١٨٤٢) ، وحلها حلا سلبياً ، فقال :

إن الإنسانية تمر فى حياتها الفكرية بأطوار ثلاثة :
 «الطور اللاهوتى» الذى هو بداية الإدراك الإنسانى : وفيه يميل الإنسان إلى تفسير كل شىء بفعل فاعل يعلو على الطبيعة ويؤثر أثراً تعسفياً مباشراً أو بواسطة . ثم يلى هذا الطور «الطور الميتافيزيقي» : وفيه يفسر الإنسان الكون ، مستعيضاً عن الأشخاص الخارقة للطبيعة بقوى أو كائنات مجردة أشبه بالطلاسم . . . ويقول «كونت» ، إن هذا الطور ليس إلا طور انتقال يتلوه طور ثالث هو طور النضج العقلى ، ويسميه «الطور الوضعى» وهو المرحلة الحاسمة الثابتة من مراحل الذهن الإنسانى ،

ويستعير الإنسان فيها عن المطلب البعيد المنال ، مطلب العلى والغايات ، بدراسة الظواهر وأحوال وجودها وقوانين ارتباطها. فالطور الميتافيزيقي — فى نظر « أوجست كونت » — ليس إلا مرحلة من مراحل الفكر قد جاوزتها الإنسانية اليوم ، وهى عبارة عن الاستعاضة عن الخيال بالتجريد ، وعن الوسائط الحارقة للطبيعة - وهى الوسائط التى كان الفكر الدينى يفسرها الكون - بالطلاسم أو المجمرات المشخصة ، مثل « الفضائل الحقة » ، و« القوى الحوية » ، و« الصور الجوهرية » ، وما إلى ذلك ...

والميتافيزيقي — فى نظره — كاللاهوتى رجل يزعم النفاذ إلى « كنه الموجودات وإلى العلى الأولى وإلى العلى الغائية لجميع الأشياء التى تسترعى انتباهه » ، ويريد الميتافيزيقي بالإجمال الوصول إلى « المعارف المطلقة » ؛ لكن « الطور الوضعى » وحده هو الطور الذى يتبين فيه الذهن البشرى استحالة الحصول على مثل تلك المعارف ، فيتخلى عن البحث عن أصل العالم وغايته وعن معرفة ماهيات الأشياء وعللها ومصادرها (٣٤).

ويحاول « كونت » أن يقضى على تلك الأنظار كلها بالانزواء فى مجال العاطفة والعقيدة والهوى ، ويعلن أن كل بحث فيما خلا

(٣٤) أوجست كونت: « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس الأول .

القوانين — يعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر — « بحث بعيد المنال ولا معنى له » ، وينتهى بوضع قاعدة يقرر فيها أن « كل قضية لا يمكن ردها إلى مجرد الإدلاء بواقعة من الوقائع هي قضية ليس لها معنى ولا محصل مفهوم » ،^(٣٥) وإذن فموضوع الميتافيزيقا في نظر « اوجست كونت » هو البحث عما لا يمكن معرفته ، أو كما يقول « ليتريه » - أكبر تلامذة كونت - هو محيط يرتطم بشاطئنا ولا نملك له مركبا ولا شراعا ،^(٣٦) .

الميتافيزيقا عند « برجسون » :

لهنرى برجسون مقال عنوانه « المدخل إلى الميتافيزيقا » نشره في عصر كان فيه المذهب الكانتي النقدي والمذهب القطعي عند أتباع كانت مسلّمين على العموم باعتبارهما نقطة بداية للبحث الفلسفيّ إن لم يكونا مسلّمين باعتبارهما نتيجة لذلك البحث .

وقد استهل « برجسون » مقاله هذا بقوله :

« إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للطلق بعضها ببعض أيضاً ، تبين أن الفلاسفة على الرغم

(٣٥) نفس المصدر ، الدرس الثامن والخمسون ؛ نفس المؤلف : « مقال عن

الروح الوضعية » فقرة ١٢ .

(٣٦) ليتريه : « تقديم تلميذ للطبعة الثانية من كتاب الدروس » .

من ظاهر اختلافهم متفقون على التفرقة بين طريقتين للمعرفة مختلفتين جداً : الأولى عبارة عن الاحاطة بالمطلوب ، والثاني عبارة عن النفاذ إلى صميمه . والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا ، وباختلاف ما نعبر به من الرموز ؛ والثاني لا يُدرك من أى وجهة ولا يعتمد على أى رمز . والمعرفة الأولى يقال عنها إنها تقف عند « النسبي » ، والثانية يقال عنها ، حيث تكون ممكنة ، إنها تصل إلى « المطلق » ، (٣٧) .

إذن فبرجسون يرى أن هنالك طريقتين مختلفتين لمعرفة شيء من الأشياء : الطريقة الأولى بالدوران حول ذلك الشيء ، والثانية بالدخول فيه وتقصص شخصيته ، إن صح هذا القول .

والطريقة الأولى هي الطريقة التي جرى عليها العلم . والثانية هي طريقة الميتافيزيقا . وكلتا الطريقتين عند برجسون سائغة مشروعة . والمعرفة التي يمدنا العلم بها عن الأشياء تتوقف على وجهة النظر أو « الموقف » الذي يتخذه الإنسان ، وعلى الرموز التي يعبر بها : فهي معرفة « نسبية » ؛ وأما المعرفة الميتافيزيقية فتسعى إلى التخلص من كل رمز ومجازة كل وجهة نظر خاصة ، وتسعى إلى تخطي تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى « المطلق » .

(٣٧) برجسون : « الفكر والمتحرك » ، باريس سنة ١٩٣٤ ص ٢٠١ .

والميتافيزيقا تريد أن تسلبنا ، من الداخل ، الحقيقة التي يقدم العلم إلينا من الخارج ، وجوهرها المتجزئة المتفرقة . والفرق بين العلم والميتافيزيقا كالفرق بين حركة مقدره أو محسوبة ، وحركة قدمت ، والفرق بين سلسلة من الصور الفوتوغرافية لمدينة أو لشخص ما ، وبين معرفة تلك المدينة ومعرفة دخيلة ذلك الشخص .

ويضرب « برجسون » مثلاً شخصاً من أشخاص قصة تقص على أخباره ونوادره : يستطيع القصصى أن يفيض في بيان صفات البطل ، وأن يجعله يتكلم ويعمل وفق هواه ؛ كل ذلك لا يعدل الشعور البسيط اللامتجزى الذى يخالجنى حين أتقص الشخص نفسه لحظة واحدة : حينئذ تبدو لى الأفعال والأقوال والحركات وكأنها تنساب على سجيتها من نبع متدفق ، ولن تكون هذه أعراضاً تنضاف إلى الفكرة التى تكون عندى عن شخص القصة ، فتزيد تلك الفكرة دوماً ، دون أن تصل قط إلى إتمامها . بل إن شخص القصة يكون قد أعطى لى دفعة واحدة فى اكتماله ، والاحداث الكثيرة التى تكشف عنه ، بدلا من أن تنضاف إلى الفكرة فتكسبها خصوبة ، تبدو لى بالعكس وكأنها انفصلت عنها دون أن تستنفد ماهيتها أو تسلبها تلك الخصوبة ، وكل ما يقص على من شئون الشخص يعطينى وجهات

نظر عنه ؛ وجميع الصفات التي تصفه لي والتي لا تستطيع أن تجعلني أعرفه إلا بمقارنات وأشخاص وأشياء أعرفها من قبل — كلها علامات يعبر الإنسان بها عنه تعبيراً متفاوتاً في الرمز . فالرموز ووجهات النظر تصنعني خارج الشخص ولا تعطيني عنه إلا ما هو مشترك بينه وبين أشخاص آخرين دون أن يختص به وحده . ولكن ما هو خاص به ، وما هو عبارة عن ماهيته ، لا يمكن أن يدرك من الخارج ، لأنه باطن بالتعريف ، ولا يمكن أن يعبر عنه برموز ، لأنه لا مشابهة بينه وبين شيء آخر . فالوصف والتاريخ والتحليل تتركني هنا في نطاق « النسبي » ، أما تقمص الشخص نفسه فهو الذي يعطيني « المطلق » ، (٣٨) .

فالعالم الوضعي عند برجسون وظيفته العادية أن يحلل : وإذن فعمله ينصب قبل كل شيء على الرموز ، ويقف عند الصور المنظورة ، فيوازن الصور بعضها ببعض ، ويرد المعقد منها إلى البسيط ، ويسير من الأجزاء إلى الكل ، ومن العناصر المتفرقة إلى الحقيقة الواحدة . أما الميتافيزيقا فتسمى بالعكس إلى النفاذ إلى ماهية الأشياء : فتبدأ من الكل ، ومن الحقيقة البسيطة المدركة بالحدس لا بالذهن ، كي تحيط بالعناصر المجردة التي توضح طبيعتها

(٣٨) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٠٣ — ٢٠٤

ولكن لا تفسرها ، والتي تتلقى من حدس الكل معناها الصحيح ويقول برجسون : « لو كان هنالك وسيلة لامتلاك حقيقة ما بالاطلاق ، بدلا من معرفتها نسيياً ، وللحلول فيها بدلا من اتخاذ نواحي نظر متعددة عنها ، وأخيراً للاستيلاء عليها ، بمعزل عن كل تعبير أو ترجمة أو تمثيل رمزي ، لكانت الميتافيزيقا هي ذلك نفسه . فالميتافيزيقا إذن هي العلم الذي يريد أن يستغنى عن الرموز ، (٣٩) ذلك أنها تطلب المطلق والحقيقة في كمالها والشيء من الداخل ومن جهة ما هو فيه ذاتي جوهرى . ولا يستطيع بلوغ ذلك إلا بالحدس . وهو ذلك التعاطف الذى ننقل به إلى داخل شيء لنتلقى بما هو فيه فريد ، ومن ثم ما لا يستطيع التعبير عنه ، (٤٠) .

والميتافيزيقا ، إذا أريد لها أن تنزه عن شقشقة الألفاظ والآفكار ، لا مناص لها ، فى نظر برجسون ، من أن تسمو فوق التصورات لكي تصل إلى الحدس ، لترى الأشياء فى حركتها وتجدها وحياتها النابضة ، وترى الوجدان تقدماً مستمراً ، ولحناً متصلاً ، وتياراً لا ينقطع ، وتعاقباً ليس فيه تكرار وكل لحظة فيه فريدة . والحدس ، البرجسونى الذى يقتضى مراناً طويلاً ، يربط بين

(٣٩) برجسون : « العكز والمتحرك » ص ٢٠٦

(٤٠) المصدر السابق ، ص ٢٠٥

العقل والتجربة . فهو أولى أن يكون فوق العقل من أن يكون
مناوئاً للعقل : إنه يعتمد دوماً على العلم ، وكل ما في الأمر أنه
يحاول ، مع استعمال نفس الأدلة التجريبية ، أن يمضى في الطريق
فيما وراء المواضع التي يقف العلم عندها (٤١)

أراد «برجسون» بالحدس الفلسفي ، أى بذلك المجهود الروحي
الذي يبذله الفيلسوف للتعاطف مع الأشخاص والأشياء ، أن
يصل إلى الحقائق العميقة للوجود ، وإلى المطامح التلقائية للفرد ،
وإلى ما سماه «وليم جيمس» سر الحياة . وهذا التعاطف ضروري
لبلوغ الحقيقة : أليس السبيل الوحيد إلى فهم الأشخاص وتصويرهم
هو أن نعطيهم شيئاً من أنفسنا : أى أن نحبههم ؟

أن أكبر فضل لبرجسون على الفلسفة هو أنه استطاع في
عصر العلم الوضعي و«المنطق الوضعي» أن يعيد إلى الميتافيزيقا
منزلتها ، وأن يرد إليها اعتبارها . وبهذا استطاع أن يعيد إلى
عصره ما كان ينقصه : الروح والحب .

(٤١) انظر : « الدراسات البرجسونية » م ١ سنة ١٩٤٨ ص ١٧٨

أقسام الميتافيزيقا :

تقسم الميتافيزيقا عادة إلى قسمين : الأول « الأنطولوجيا » ،
وهي النظر في الوجود بما هو موجود . وتتفرع « الأنطولوجيا » ،
بدورها فرعا ثلاثة : « الكسمولوجيا العقلية » ، وهي النظر في العالم
الخارجي ، و « البسيكولوجيا العقلية » ، وهي النظر في النفس ،
و « التيولوجيا العقلية » ، وهي النظر في الله ^(٤٢) . والقسم الثاني هو
« الإبستمولوجيا » ، وهو النظر في المعرفة البشرية وفي قيمتها
وحدودها ؛ والابستمولوجيا أو نظرية المعرفة تشمل النقد .

ولم يزعم الميتافيزيقيون أن في الإمكان حل المشكلة
الميتافيزيقية العامة جملة ، وإنما جروا على مقتضى القاعدة الديكارتية
في تقسيم المشكلات ، ورأوا أن الميتافيزيقا تشتمل بالضرورة على
عدة مسائل قد تميز بعضها عن بعض ؛ أما وحدة المذهب فباقية ،
على الرغم من تعددها ، وذلك بشرط أن يتولى النظر في المسائل
المتوعة فكر واحد ، وأن تصطنع في الحلول المختلفة
مبادئ واحدة .

(٤٢) يطلق وصف « العقلية » على الكسمولوجيا والبسيكولوجيا للفرقة
بينهما وبين الكسمولوجيا والبسيكولوجيا التجريبيين ، ويطلق على التيولوجيا للفرقة
بينها وبين الوحي السماوي .

وإذا صح هذا ، فهناك تقسيم تفرضه طبيعة الأشياء نفسها ، وعلى ذلك اشتملت الميتافيزيقا على ثلاث مشكلات كبرى : مشكلة النفس ، ومشكلة الطبيعة ومشكلة الله ؛ وهذه المشكلات تشمل مجموع ما يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة البشرية خارج العلم ؛ ولكن خارج هذه المشكلات الثلاث مشكلة رابعة تدخل دراستها أيضاً في مجال الميتافيزيقا ، وتلك هي مشكلة المعرفة البشرية نفسها .

الرد على الوضعيين :

إن رأى الوضعيين في الميتافيزيقا رأى لا يمكن أن يقبل فضلاً عن أنه لا يثبت على النقد والتمحيص :

لا نريد أن نتكلم هنا عن الاعتراضات الكثيرة التفصيلية التي وجهت إلى « قانون الأطوار الثلاثة » ، على نحو ما بسطه رئيس المدرسة الوضعية « أوجست كونت » . ولعل أهم من هذا أن تنبه إلى أن « أوجست كونت » ، قد نظر إلى الميتافيزيقا نظرة ضيقة أشد الضيق ، فكان مثال الفكر الميتافيزيقي عنده هو الطلاسم المدرسية والمجردات المشخصة والتفسيرات اللفظية ، على نحو ما نجد عند أطباء « مولير » ، في حين أن الأكثرين من كبار الميتافيزيقيين أنفسهم قد جعلوا من مهمة الميتافيزيقا مكافحة هذا النوع من النظر :

فميتافيزيقا «ديكارت»، مثلاً، فيها رد على تعاليم «المدرسين»، وقد أنكر الفيلسوف جميع «صورهم الجوهرية وصفاتهم الخفية»، كما أنكر بوجه عام «الكليات المدرسية»، وفرق بكل عناية بين «الماهيات»، و«الطبائع الصحيحة الثابتة»، التي ندرکها مباشرة بالحدس (٤٣).

أما «مالبرانش»، فقد نقد «الألفاظ العامة المنطقية التي يتيسر بها تفسير جميع الأشياء دون أن يكون للإنسان أى علم بها» (٤٤). وأما «اسبينوزا»، فقد رفض ما يسمى الألفاظ «العالية»، كالوجود والشيء، كما رفض «الكليات»، كالإنسان والحصان، ووصفها بأنها «معانٍ غامضة إلى أقصى درجة» (٤٥). و«بركلى»، هو أيضاً قد رأى أن المجردات هي أصل البلاء «وهذه الأفكار المجردة ليست إلا أوهاما وقر في عقول الفلاسفة أنها حقائق مع أنها مصدر الظلام الذي يحيط بالمعرفة»، ومن

(٤٣) ديكارت: «الردود على الاعتراضات الخامسة»، طبعة أدام وتانرى م ٧

ص ٣٨٠،

(٤٤) مالبرانش: «طلب الحقيقة»، القسم الثانى، الكتاب الثالث،

الفصل الثانى.

(٤٥) اسبينوزا: «الأخلاق»، الكتاب الثانى، القضية ٤٠ نتيجة ١

(٤)

الواجب أن نبعدها عن طريقنا لنرى نور الحقيقة ، (٤٦) .
 والميتافيزيقا العصرية تذهب يقينا مذهبا مخالفا للتصورات
 والمجردات : فهذا « دونان » يرى أن مقصد الميتافيزيقا هو « أن
 تفهم حقائق الأشياء وما فيها من ثبوت » (٤٧) بخلاف
 العلم الذي تحتم عليه أن يكون مجردا ، إذ أنه هو معرفة القوانين
 والعلاقات بين الوقائع . وهذا « برجسون » يصرح كما رأينا أن
 الميتافيزيقا يجب أن تسمو فوق التصورات لكي تبلغ الحدس ،
 وإلا أضحت ضربا من لهو الأفكار .

على أن المذهب الوضعي أراد أن يتفادى مشكلة كبرى :
 فحكمه على الميتافيزيقا قائم على دليل من أدلة الواقع فيما يزعمون ،
 وهو قانون الأطوار الثلاثة ؛ مع أن هذا الدليل ينقضه الواقع
 نفسه : لأن البحث الميتافيزيقي أبعد ما يكون عن الزوال أو الفتور
 في عصرنا الحاضر ، ومن التعسف أن نرى فيه كما رأى « أوجست
 كونت » بقية من بقايا العهد الغابر .

ومن جهة أخرى نلاحظ أن رئيس المدرسة الوضعية يستعمل
 لفظ « الوضعي » في معنى ضيق ولا يخلو من التباس : إذ هو يرى

(٤٦) بركلي : « رسالة في مبادئ المعرفة البشرية » المقدمة .

(٤٧) دونان : « مبحث في الفلسفة العامة » الطبعة الخامسة ، ص ٤٣٥ .

أن الشيء الوضعي هو الشيء ، المؤكد ، الذي يمكن أن يقاس ،
وأنه هو الشيء ، النسبي ، ، وأخيراً هو الشيء ، النافع ، . ولكننا
نرى أن مفهوم الوضعي ليس كذلك ، فالوضعي هو الحقيقي
مأخوذاً بكل ماله من مفهوم وما صدق .

والخلاصة أن الوضعيين قد خلطوا بين الميتافيزيقا وبين صورة
من الصور ، القطعية ، (الدجماتيقية) التي ظهرت عايتها الميتافيزيقا في
عصورها المتأخرة ، تلك الميتافيزيقا التي تطاولت إلى مجال العلم ، دون
أن تملك عدته ، وهاجته في عقر داره . فحكم أوجست كونت لايمس
إلا تلك الصورة من صور الميتافيزيقا التي هاجمها من قبله ، كانت ، ،
ولا ينال مجال من الأحوال الميتافيزيقا الحققة ، الميتافيزيقا النقدية
ولا ميتافيزيقا الأخلاق . وإذا كان من الظلم أن نحكم على العلم
حكماً قاسياً من أجل إسراف بعض العلماء الذين يصح لو مهم
لتطاولهم على مجال الميتافيزيقا ، فمن الظلم أيضاً اتهام الميتافيزيقا
الصحيحة بما هي منه براء .

على أننا نستطيع أن نتصور الميتافيزيقا والعلم متحابين متآلفين
دون أن يكون بينهما تناف أو عدا ، على شرط أن نرسم لكل
منهما حدوده ومجاله ومداه ، وأن نعرف كيف ، نعطي لقيصر
مالقيصر وما لله لله ، .

خاتمة :

العلوم كلها لا تسلمنا إلا أشياء نسبية . ومع ذلك ففي أعماق نفوسنا فكرة أو مطلب قاهر يريد نظاماً معقولاً حقيقياً مطلقاً . فالرياضي يفترض مبدئاً مسلماً به هو الاًمتناهى ، والعالم الفيزيقي يفترض النظام ، والعالم البيولوجي يفترض الغائية ، وعالم النفس يفترض الحرية ؛ كلهم يفترضون تلك المبادئ حقائق موجودة باقية . فما قيمة تلك المطالب وتلك الأفكار ؟ أهى حاصلة قائمة فى الواقع ؟ أفلا نستطيع أن نتصور وأن نحقق تجربة إن لم تكن هى تجربة المطلق ، فهى على الأقل تجربة آثاره ؟ إن على الميتافيزيقا أن تجيب عن هذه الأسئلة ، إذا أرادت أن تضطلع بالمهمة التى ناطها بها أرسطو حين عرف الفلسفة الأولى بأنها دراسة الطبيعة ، ودراسة أصل الأشياء وغايتها ، ودراسة الحقائق الأولى والمبادئ الأولى . وبالأجمال العلم بالموجود بما هو موجود ، وعلى وجه أدق العلم بالموجود الذى هو بذاته ولذاته : النفس .

وبهذا تجيء الميتافيزيقا مكملة للعالم : إنها لا تسيطر عليه ولا تتحكم فيه ، لأنه فى مستوى غير مستواها ، ولكنها تستعمله وتمد رحابه ، إذ تلبي النداء الذى يأتىها من العلوم نفسها . ولقد رأينا العلم ، فى النزاع الدائم بين ما هو معروف لنا وما يجب علينا أن

نعرفه ، حريصا على الامتناع عن كل مغامرة ، بل عن كل نظرة فيما وراء ما يمكن أن يُعرف . مع أن هذا « ألما وراء » ليس قارة ستكشف ، وليس كمية ستنفذ ، إنما هو « لامتناه » حاضر في كل خطواته . وإذن فالعلم نفسه ، بمهمة الاكتشاف الذي لا يتم أبداً ، يمهّد للحدس الميتافيزيقي ويستدعيه إلى روح « الإنسان » القائم دواماً في ذهن « العالم » : والواقع أن العلماء المبدعين كانوا جميعاً ميتافيزيقيين . ولقد صدق كورتو : « حُكَّ جلد العالم تظهر حساسية الفيلسوف » (٤٨)

وإذا فهم الأمر على هذا النحو كانت الميتافيزيقا سائغة مشروعة لمنهجها ولموضوعها . وطبيعي أن يكون المنهج هنا هو المنهج الفلسفي المؤلف ، منهج البحث عن المعقولية ، والإيغال في الحياة الداخلية ، والانتهاال من منابع الروحانية .

ومنهج الميتافيزيقا يعرف بموضوعها : فإن العلاقات ، التي هي موضوع العلم ، يُتوصل إليها بطريق النظر وبالتحليل والتأليف . أما مبادئ الأشياء ، أو ما وراء الفكر الرمزي ، أعني ما هو بسيط ومطلق ، وهو موضوع الميتافيزيقا ، فلا يستطيع الوصول إليه إلا في حدس من حدوس النفس ، أي بنحو من أنحاء المعرفة

(٤٨) كورتو : « المذاهب المادية والحيوية والعقلية » ص ٢٦٦

المباشرة البسيطة . ولما كان التحليل الذى يصطنعه العلم بجري على المعطيات المشتركة للمشاهدة الحسية ، فهو يحلل الأشياء إلى عناصر معروفة ، مجردة ، عامة ، تعرض من الأشياء ماديتها ومظهرها المكاني . أما الحدس الذى هو منهج الميتافيزيقا ، فهو بجهود لمعرفة الشيء نفسه من الداخل ، بنوع من التعاطف العقلي ، كما يقول برجسون ، ذلك التعاطف الذى وظيفته الأولى « رؤية الروح بالروح » ، ومجاوزه نسبية المعرفة النظرية للوصول إلى المطلق ، والنفوذ فيما وراء الآلية الظاهرة التى يرينا العلم إياها ، السكى نصيباً ، فى آن واحد ، الدفعة الأولى التى تنبثق منها بلا انقطاع كل حقيقة ، والتدفق الخالق المبدع الكامن فى الوجود .

• • •

تلك هى الميتافيزيقا وذلك وجه الحاجة إليها ؛ ففي كل تجربة فعلية ميتافيزيقا وإن تكن غير واعية ، وأحرى بنا إذا جحدنا الجاحدون أن نذكر كلمة المعلم الأول : « إذا لزم التفلسف فلتفلسف ؛ وإذا لم يلزم التفلسف فلتتفلسف أيضاً كي تثبت عدم لزوم التفلسف » . إن إنكار الميتافيزيقا نوع من الاشتغال بها ؛ وإذن فلا استغناء عنها ، فالإنسان كما قيل « حيوان ميتافيزيقي » ، إنه كما يقول ميرسون : « يمارس الميتافيزيقا كما يمارس التنفس » .

الشك الميتافيزيقي

مقدمة - أنواع الشك - الثقة والحواس -
العالم الخارجي - إشكالات - الشك المشروع

يعلم الناس أن أحرار الفكر وأهل الإلحاد المنكرين لوجود الله كانوا دائماً موضع سخط اللاهوتيين ورجال الدين . وهذا أمر طبيعي ، ولكن قد لا يخلو من العجب أن المتبع لتاريخ الفكر الإنساني ولتاريخ الفلسفة على الخصوص ، يلاحظ أن الشكك واللاأدريين ، سواء منهم من يرتابون في إمكان الوصول إلى الحقيقة ويشكون في قدرة الإنسان على المعرفة ، أو من لا يجزمون في أقاويلهم ويتوقفون في الحكم على الأشياء ويثرون أن يجيبوا السائلين بقولهم : لا ندري - أولئك وهؤلاء كانوا غالباً موضع نقد الفلاسفة والميتافيزيقيين . فلم كان هذا ؟ .

لسبب بسيط جداً فيما نرى ، وهو أن المتشككين واللاأدريين هم في نظر الفلاسفة شبيهون بالكفرة الملحدون في نظر رجال الدين : لأنهم حين ينكرون ملكات النفس ، ويحددون قدرة الحواس ، ولا يعترفون بحقيقة العقل ، إنما ينكرون وجود الإنسان في أخص ما يميزه وهو النفس الناطقة أي المفكرة .
وإذن فما الشك ؟ وما أنواعه ؟

هنالك نوع من الشك هو من لواحق التأمل والنظر ، يعرفه الباحثون حين يتبينون أن ملكاتهم العقلية خداعة لا يحسن الاطمئنان إليها أو أنهم عاجزون عن الوصول إلى حل شاف مقنع في جميع تلك الموضوعات الغريبة التي يستعملون فيها تلك الملكات : فمن الفلاسفة من وضع حواسنا موضع الشك ، ومنهم من ارتأب في العقل نفسه ، بل منهم من ذهب إلى الشك في أصول الدين ، وفي المبادئ والقواعد التي نسير عليها في الحياة اليومية .

ولا حاجة بنا إلى الخوض في الاستدلالات المشهورة التي عمد إليها الشكاك منذ زمان طويل لهدموا شهادة الحواس . وحسبنا أن يشير إلى النتائج التي استخلصوها من خداع حواسنا في مواطن كثيرة : كالعصا التي تبدو في الماء وكأنها مكسورة ، وكالمظاهر المختلفة التي تبدو الأشياء عليها تبعاً لاختلاف أبعادها عنا ، وكالصورتين اللتين نراهما لشيء واحد عند الضغط على إحدى العينين ، ومظاهر أخرى كثيرة من هذا القبيل .

وهذه الاستدلالات الارتيازية تبين في الحقيقة أنه لا ينبغي لنا أن نثق بالحواس وحدها ثقة عمياء ، بل ينبغي تصحيح شهادتها بالعقل ، وبما نعرف من طبيعة المكان وبُعد الشيء المنظور وحال عضو الحس ، لكي نجعل منها في حدود مجالها معايير للخطأ والصواب .

إن الناس يميلون بالفطرة إلى الثقة بحواسهم . وبديهي أننا نفترض وجود العالم الخارجي بدون أى استدلال عقلي ، بل قبل استعمال العقل : ومعنى هذا أننا جميعا نفترض أن هذا العالم موجود ، وأنه لا يعتمد على إدراكنا الحسي ، بل يكون موجوداً حتى لو انقرضنا وانقرض كل مخلوق يحس . ويبدو أن المخلوقات الحيوانية هي أيضاً تعيش على تسليم كهذا بالغريزة ، فتسليمها بوجود الأشياء الخارجية ملازم لها في هواجسها وغاياتها وأفعالها .

وبديهي أيضاً أن الناس حين يتبعون تلك الفطرة الطبيعية والغريزة القوية إنما يفترضون أن الصور التي تقدمها الحواس لأذهاننا هي الأشياء الخارجية نفسها ، ولا يدور بخلدكم أبداً أن تلك الصور ليست إلا تمثيلات ذهنية : هذه المائدة التي نرى لونها ونحس صلابتها يظن الناس أنها موجودة بصرف النظر عن إدراكنا إياها ، ويظنون أنها شيء خارج عن أذهاننا التي تدركها ، وأن حضورنا لا يعطيها الوجود ، كما أن غيابنا لا يورثها الفناء : لأن وجودها مستقل وبمعزل عن الموجودات المتعلقة التي تدركها أو تتأملها .

ولكن هذا الاعتقاد الشائع المركوز في طبيعتنا سرعان ما نقوضه الفلسفة : فهي تعلمنا أن المائل أمام الأذهان لا يمكن أن يكون شيئاً

آخر غير صورة ذهنية أو إدراك عقلي ، وأن الحواس إنما هي وسائط أو وسائل لنقل تلك الصور ، ولا قدرة لها على إحداث أى اتصال مباشر بين الذهن والأشياء . ألسنا نرى الشجرة تتصاغر وتتضائل كلما ابتعدنا عنها ؟ ولكن الشجرة الحقيقية الموجودة بمنزل عن رؤيتنا لا يعترها أى تغيير ؛ وإذن فلم يكن لدينا من الشجرة سوى صورتها أمام أذهاننا : تلك مطالب العقل الواضحة . وليس من يفكر إلا ويتبين أن الوجود الذى نخطره بأذهاننا حين نقول : « هذا البيت » و « هذه الشجرة » إنما هو « تمثلات » وإدراكات ذهنية أو صور شاردة لوجودات أخرى تبقى مستقلة عنها بأعيانها .

وإذن فنحن مضطرون ، حين نحتكم إلى العقل ، أن نخالف فطرتنا وغريزتنا الأصلية ، أو أن نبتعد عنها ، ونأخذ بمذهب جديد عن شهادة الحواس . ولكن الفلسفة تجد نفسها هنا فى حيرة شديدة إذا أرادت أن تبرر هذا المذهب الجديد ، وأن تتفادى اعتراضات الشكاك : فهي لا تستطيع منذ الآن أن تحتج بعصمة الفطرة الإنسانية ، لأن هذه الفطرة قد ساقتنا إلى مذهب مخالف معترف بأنه غير معصوم بل مخطئ مغلوط .

فالإشكال قائم ، وخلاصته أن من العسير أن تثبت أن

الإدراكات الذهنية أو الوجود الذهني ناشئ بالضرورة من الأشياء الخارجية أو وجود عيني يخالفه كل المخالقة ، ولكنه يشبهه في الوقت نفسه بقدر الإمكان ، وأن ذلك الوجود الذهني لم ينجى من قوة الذهن نفسه ، ولا من وحى ذهن آخر خفي مجهول ، ولا من علة أخرى غير معروفة لنا . إن من المسلم به بل من المشاهد أن كثيراً من هذه الإدراكات الذهنية لا تأتي من شيء خارجي ، كما يحدث في الأحلام ، وفي الجنون وفي أمراض أخرى . ولا شيء هو أصعب من تفسير تأثير الجسم على الذهن تفسيراً يبين كيف تنتقل صورة من الجسم إلى جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة أخرى تخالفه بل تضاده كل التضاد .

فهل نستطيع حلّ هذا الإشكال بالرجوع إلى التجربة ؟ الواقع أن التجربة هنا صامتة لا تبين . وليس أمام الذهن شيء غير الإدراكات العقلية ، ولا سبيل له إلى الحصول على تجربة أياً كانت عن ارتباط تلك الإدراكات بالأشياء الخارجية . فهل نلجأ إلى صدق الوجود الأعلى ، أو الله ، لضمان صدق حواسنا ؟ ذلك أشبه بدور لم يكن في الحسبان : فلو كان لصدق الله دخل في هذا الأمر لكانت حواسنا معصومة كل العصمة ، مادام يستحيل على الله أن يخدعنا أبداً . يضاف إلى هذا أننا ما دمنا قد شككنا في العالم الخارجي ، فمن العسير أن نجد

الدليل على وجود ذلك الموجود الأعلى ، ومن العسير إثبات أى صفة من صفاته .

وإذن فهذا أمر يتجلى فيه دائماً انتصار الشك من الطراز الفلسفى العميق ، ويسهل عليهم بصدده أن يتشككوا فى جميع موضوعات النظر الإنسانى والمعرفة الإنسانية . يستطيعون أن يقولوا لنا : إن كنتم تتبعون فطرة الطبيعة الإنسانية فى تصديقكم للحواس ، فهذه الفطرة تؤدى بكم إلى الاعتقاد بأن الإدراك هو الشيء الخارجى نفسه وأن ما بالآذهان هو ما بالآعيان .

وإن كنتم لا تتبعونها وتقولون بأن الإدراكات إنما هى صور لأشياء خارجية ، فأنتم تتبعدن عن فطراتكم ومشاعركم الظاهرة ، ومع ذلك لا تستطيعون أن ترضوا عقلكم الذى لا يجد حجة مقنعة مستخلصة من التجربة لإثبات أن الإدراكات الذهنية متصلة بالأشياء الخارجية .

• • •

وهناك موضوع آخر للشك الميتافيزيقى : من المسلم به لدى الفلاسفة المحدثين أن جميع الصفات والكيفيات الحسية للأشياء مثل البهية والمرونة والسخونة والبرودة والبيض والسواد وما إليها ، إنما هى صفات ثانية ، بمعنى أنها ليست موجودة فى الأشياء ذاتها ، بل هى مدركات ذهنية وليس لها نموذج أو مثال خارجى ؛

فإذا كان الفلاسفة يقبلون ذلك بالقياس إلى «الصفات الثانية» ، فيجب قبوله أيضاً بالقياس إلى «الصفات الأولى» ، كالامتداد والصلابة ؛ وإذا كانت جميع الصفات المدركة بالحواس في الذهن لا في الأشياء ، فإن هذا القول يصدق أيضاً على فكرة الامتداد التي تعتمد كل الاعتماد على الأفكار الحسية أو الصفات الثانية . ولا مفر لنا من هذه النتيجة . ولا عبرة بالقول بأن تمثلات الصفات الأولى مستفادة بالتجريد — وهو عبارة عن انتزاع الشخصيات الحسية — فإن هذا القول لا معنى له في نظر الكثيرين : إذ أن الامتداد إذا لم يكن ملموساً ولا مبصراً لم يكن إدراكه كما قال «بركلي» .

وإذن فالاعتراض الأول على شهادة الحواس ، أو على الاعتقاد بوجود العالم الخارجي هو عبارة عن أن ذلك الاعتقاد إذا أقنأه على الفطرة خالف العقل ، وإذا أرجعناه إلى العقل خالف الفطرة ، دون أن يُفرض إلى ضمان عقلي يقنع الباحث المنصف . والاعتراض الثاني يذهب إلى أبعد من ذلك ، ويمثل ذلك الرأي مخالفاً لما يقضى به العقل ، متى اعتبرنا من مبادئ العقل أن جميع الصفات الحسية في الذهن لا في الأشياء . إننا إذا جردنا المادة من جميع صفاتها المدركة بالعقل — إذا جردناها من الصفات الأولى والثانية — فكأننا أفنيناها

لم نترك من علة لمدر كاتنا إلا شيئاً مجهولاً لا سبيل إلى تفسيره .

قد يبدو إسرافاً من الشكاك أن يحاولوا هدم العقل بالدليل العقلي . ومع هذا فيمكن أن يقال إن غاية قصدهم في بحوثهم ومناقشاتهم أن يوردوا الاعتراضات على استدلالنا العقلية وأحكامنا الأخلاقية وتجاربنا الواقعية .

والاعتراض الأكبر على جميع الاستدلالات العقلية المجردة مستخلص من فكرة المكان والزمان : فقد قال أصحاب الهندسة وأصحاب الميتافيزيقا بنظرية في انقسام الامتداد انقساماً لا متناهياً ، فذهبوا إلى وجود كمٍّ حقيقي هو أصغر صغراً لا متناهياً من أى كم متناهٍ وحاولوا لكميات أصغر منه صغراً لا متناهياً ، وهكذا إلى غير نهاية . وعلى الرغم من أن هذه النظرية تصدم بغرابتها أوضح مبادئ العقل البشرى ، فقد توصلوا إليها بسلسلة من الاستدلالات الواضحة ، بحيث يستحيل التسليم بمقدماتها دون التسليم بنتائجها .

ولعل أشد ما تبدو غرابة هذه النظريات في مسألة الزمان : فقد قالوا إن هناك عدداً لا متناهياً من أجزاء الزمان الحقيقية تنقضى بالتتابع ويفنى بعضها في أثر بعضها الآخر . وفي هذا تناقض

جلى صارخ ، يحير العقل ، ويحمله على قلة الثقة بنفسه وعلى الحذر من كل تقرير واستدلال .

أما اعتراضات الشكك على شهادة الأخلاق وعلى الاستدلالات المتعلقة بالتجربة ، فبعضها عامي ، وبعضها فلسفي : فالاعتراضات العامة مستخلصة من ضعف الذهن الإنساني بفطرته ، ومن تناقض الآراء في العصور المختلفة وعند الأمم المختلفة ، ومن تباين أحكامنا في أحوال المرض والصحة ، والشباب والشيخوخة ، والسراء والضراء ، ومن اختلاف الآراء والعواطف والأهواء باختلاف الأشخاص والثقافات .

وظاهر أن هذه الاعتراضات ضعيفة متهافتة : فإن أكبر ما يقوِّض مذهب الشكك هو العمل ومشاغل الحياة الجارية . وقد تزدهر مبادئ الشكك في الكتب وتذيع في الجامعات ، ولكنها ما تكاد تخرج من الظل ، وتواجه الوقائع التي تهز أهواءنا وعواطفنا ، وتصدم المبادئ المركوزة في غرائزنا وفطراتنا ، حتى تتضاءل وتهافت كما يتهافت القراش على النار ، وتترك أشد المتشككين عناداً وقد أمسى كغيره من عباد الله المصدقين .

نخير للمتشككين أن لا يغادروا ديارهم الخاصة وأن لا يخرجوا من مجالهم الفلسفي ، فهم خليقون حينئذ أن ينتصروا على خصومهم : فلو أنهم صرحوا مثلاً بأن ما يدعونا إلى الاعتقاد

بواقعة من الوقائع تتجاوز شهادة الحواس وشهادة الذاكرة مستفاد من علاقة العلة بالمعلول ، وأنه ليس لدينا فكرة أخرى عن هذه العلاقة غير علاقة شيتين مرتبطتين أحدهما بالآخر مرات كثيرة ، وأنه ليس لدينا دليل مقنع على أن الأشياء التي وجدناها بالتجربة مرتبطة مرات كثيرة ستكون مرتبطة أيضاً على ذلك النحو في حالات أخرى ، وأن ما يحملنا على ذلك الاستنتاج ليس شيئاً آخر غير «العادة» أو غريزة ما في طبيعتنا ، قد تكون كغيرها من الغرائز خداعة - لو أن المتشككين صرحوا بأمثال هذه الأقوال ، كما فعل الفيلسوف « هيوم » ، لاستطاعوا أن يشيروا إلى موضع الضعف الإنساني ، وأن يقوضوا كل قول قاطع وكل يقين مطمئن .

ولكن ماذا يعود على المجتمع من أمثال هذه الشكوك إن المتشكك لا يستطيع أن يطمح في أن يكون لفلسفته أثر دائم في النفوس . وإذا كان لمذهب الشك أثر ما ، فلن يكون أثراً نافعاً للمجتمع . والواقع أن المتشكك مضطر إلى أن يعترف - لو أمكن أنه يعترف بشيء - أن كل حياة إنسانية تنقرض بالضرورة إذا سادت مبادئه الشككية واعتنقها الناس جميعاً ، وأن كل استدلال وكل عمل يقف تواء ، ويصير الناس إلى ما يشبه النوم الشامل ، ويلبثون على تلك الحال إلى أن تضطرهم ضرورات

الحياة إلى الحركة والعمل ، ولا جرم أن الحياة أقوى من المبادئ : فهما يحاول المنشكك ، باستدلالاته العميقة ، أن يُلقي في روع الناس قدراً من الحيرة والبلبلة والاضطراب ، فإن أتفه حوادث الحياة تقضى على هواجسه وشكوكه ، وتتركه شبيهاً بغيره ممن لم يشتغلوا يبحث فلسفي قط . فما أعجب حال الإنسان ، يُضطر إلى العمل والتفكير والاعتقاد ، دون أن يكون لديه يقين يدفع به كل اعتراض !

على أن هنالك نوعاً من الشك المشروع ، هو سابق على كل بحث وكل فلسفة ، وهو قريب من الشك الذي دعا إليه إمام الفلسفة الحديثة ، ليكون درعاً يحمينا من الوقوع في الزلل ، ويصون أحكامنا من التعجل والنهوض . لقد نصحننا ديكارت بأن نمارس شكاً شاملاً ، لا يقتصر على آرائنا ومبادئنا العتيقة بل يجاوزها إلى ملكاتنا البشرية جميعاً ، بمعنى أننا ينبغي أن نشك في حواسنا وعقولنا حتى نستوثق منها ونصل إلى يقين عن صحتها . وقد تم لديكارت ذلك اليقين بسلسلة من الاستدلالات مستخلصة من مبدأ أول لا يمكن أن يكون مغالطاً ولا خداعاً .

وقد اعترض على الشك الديكارتي بأمرين ، أنه لا يوجد مبدأ أول بهذه الصفة يملك امتيازاً على جميع المبادئ الواضحة

المتميزة . ثم إنه لو وجد ذلك المبدأ لما استطعنا أن نتقدم بعده خطوة واحدة، ما لم نستعمل تلك الملكات البشرية نفسها، مع أن المفروض أننا نشك فيها . وإذن فشك ديكارت ، لو كان بالإمكان أن يمارسه إنسان ، خليق أن يصبح شكاً عضالاً يستعصى على الشفاء ، ويعجز أى استدلال عن أن يخرجنا منه إلى يقين .

ولكن يلزمنا أن نعترف مع ذلك بأن مثل هذا الشك ، حين يصطنعه الباحث بقصد واعتدال ، يمكن أن يفهم على معنى سائغ معقول ، ويكون حينئذ أشبه بتمهيد ضرورى لدراسة الفلسفة . يكفل لأحكامنا قدراً من النزاهة والإنصاف والخلو من المحاباة : ويُبعد نفوسنا عن نزوات الأهواء ووثبات الأغراض ، ويبقى أذهاننا من عشرات الأحكام التى نطلقها على الأشياء قبل معرفتها والتثبت منها ، متأثرين غالباً بما ألفناه من عادات وأوضاع . فتصاُح ديكارت هنا هى المنهج الأمثل الذى نستعين به على الوصول إلى الحقيقة ، أو إلى اليقين المطلوب فيما نبتغى من مقاصد . وقد يلخص منهج ديكارت فى كلمات وجيزة بسيطة . ولكن ما أخصبها وأحفلها معنى لو عمل بها كما ينبغى ! إنها إذن تنقلب ثورة فكرية هادئة جارفة معا ؛ لنبدأ منذ الآن بأن لا نسلّم بأن شيئاً حق ما لم يقين لنا بداهة أنه حق : ولنسرد سير الواثق المتمهل المتأنى ؛ ولنراجع بين الحين والحين

في حذر وعناية ما انتهىنا إليه من نتائج. وقد يكون الطريق طويلاً والسير وئيداً ، ولكنه يفضي بنا إلى تقدّم مأمون .
 إن الشطر الأكبر من أفراد الانسانية ميّال في آرائه إلى القطع والبت : إنه لا يرى الأمور إلا من جانب واحد ، وليس لديه ما يدعوه إلى مخالفة ما يرى ؛ وما دام التردد يحير عقله ، ويُقلق راحته ويُقْصِر مضجعه ، ويعوقه عن العمل ، فهو إذن قليل الصبر عديم الأناة ، يندفع حيث يميل به هواه ، ولا يعرف التسامح مع مخالفه . ولكن هذا الإنسان المتمسك بآرائه المنشبث بقرارانه ، إذا تبين الآفات العجيبة التي تنتاب الذهن الإنساني حتى في أكمل حالاته ، ومهما يبلغ منه الحذر والحيلة في تصميماته ، - ألهم قلبه شعور الرحمة والتحفظ والتواضع : تخفف من غلوائه ، واعتداده بنفسه ، وزرايته على خصومه . وإذا وُجد من العلماء من يميل بطبعه إلى الصلف والعناد والتحقير ، فإن نفحات من هذا التشكك المعتدل تنفعه : تعينه على كسر شرته ، وتلطيف سره . وكبح جماحه ، وإرشاده إلى أن القليل مما امتاز به على أقرانه ليس شيئاً مذكوراً بجانب الحيرة والخلل الملازمين للطبيعة الإنسانية .
 فهناك إذن مرتبة من مراتب الشك يعقبها التواضع والشفقة والحيلة ، وهي مرتبة لا ينزل عنها ذو الفكر المستقيم في جميع أنحاء النظر والتصميم .

نظرة في المشكلات الفلسفية الكبرى

العقل - مبدأ الكمال - الخير - القدر والغاية
العائية والآلية - الحرية والحتبية .

تتماز الفلسفة اليونانية ، فيما بذلته من جهود قيمة لفهم العالم ، بأنها جعلت الأشياء كلها مستندة إلى مبدأ المطلق ، مبدأ الكمال أو الانسجام ، الذى يجعل للكون معنى ، ويدبر جميع الأشياء ، ويوجهها نحو غاية .

وأول ما تظهر هذه الفكرة في الفلسفة الأولى ، فلسفة الطبيعيين . نعم إن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا معنيين قبل كل شيء بمعرفة المادة التى هى أصل الأشياء جميعاً . ولكنهم مع ذلك لم يغفلوا عن إدراك المهمة الخطيرة التى يؤديها العقل فى الكون : فهذا « هرقليطس » حين قال بأن التار جوهر كل شيء . إنما تصورهما فى الوقت نفسه عقلاً إلهياً يكفل للعالم المقياس والتوسط والميزان ؛ وإذا كان قد صح عند هذا الفيلسوف أن الأشياء تحملها ضرورة مستمرة وأنها تسير دون اختيار ، فإن الضرورة نفسها خاضعة عنده لقاعدة من قواعد الانسجام ؛ وإن شئنا أن نرجع إلى ما قبل « هرقليطس » وجدنا أن « فيثاغورس » قد قال بأن الكون كله خاضع لقانون هو قانون العدد ؛ ثم

جاء « أنكساغوراس » فقال كلمته المشهورة : « الأشياء كلها قد رتبها العقل » .

على أننا نعلم مبلغ الأثر الذي تركته هذه الكلمات الأخيرة في نفس « سقراط » . دأب « سقراط » في شبابه على البحث عن العلل الأولى ؛ ولم تعجبه نظريات الطبيعيين الذين كانوا يميلون إلى تفسير الكون بالعناصر المادية ؛ فلما سمع أن العلة الصحيحة للأشياء هي العقل أحس أنه وجد ضالته ، واغتبط وتحمس لهذا القول ؛ وخلص منه إلى أن العقل قد دبّر الأشياء على أحسن ما يمكن أن يكون . ومن المحقق أن الفكرة الكبرى في فلسفة « سقراط » هي فكرة العقل الإلهي ، لا من حيث أنه يتدخل في أصل العالم وبدئه فحسب ، بل ومن حيث أن فعله في العالم مستمر ، وأنه لا ينقطع عن تدير العالم وفقاً لقانون الملائمة والكمال . وكأني بسقراط قد وجد في الإنسان صورة الله ، فقال العبارة المشهورة : « اعرف نفسك بنفسك » . وهذه القاعدة الخالدة من قواعد الفلسفة تدعونا إلى أن نلتفت إلى النفس ، وهي شيء ذو قرابة من العقل الذي يدبّر الأشياء جميعاً . فإذا كان بعض المؤرخين اعتبروا « سقراط » مؤسس بناء الفلسفة ، فذلك لأنه أول من

أدرك حق الإدراك أن المبدأ الصحيح للكون هو العقل ، وأن العقل لما كان قادراً على توجيه كل شيء إلى غايته المرسومة له ، فهو وحده قادر على أن يهدي الإنسان إلى تحقيق مصيره .

لكن أفلاطون هو الذي خصَّ بأرحب مكان تلك الفكرة الدائمة إلى أن الأشياء مرجعها إلى مبدأ الكمال . ومعنى نظرية المُثُل الأفلاطونية هو أننا إذا التمسنا الحقيقة الصحيحة التي لا يأتيناها الباطل ، لم نجدها في الأشياء المادية المتغيرة الحادثة ، وإنما نجدها في المثال الكامل الخالد الذي جاءت الأشياء على صورته . وأن من يقفون عند الأشياء المحسوسة عيان لا يبصرون الموجودات الحقيقية في عالم الغيب ، ولا يفقهون أن فوق الأشياء المادية الناقصة المتعددة المتغيرة وجوداً عقلياً ثابتاً واحداً كاملاً . ذلك جوهر الأشياء وعلة وجودها . ومن العبث أن يُراد اعتبار العناصر المادية عللاً : إنما العلة الصحيحة هي كمال المثال الذي صُنعت الأشياء على غرارهِ . وإذا حاولنا ، في صعودنا على معارج العالم المعقول ، أن نرقى إلى أعلى العلل التي يصدر كل شيء عنها ، فلا بد أن نتصورها كمالاً مطلقاً : فالعدالة والجمال اللذان نتعقبهما ونسعى حثيثاً إليهما ، لا يمكن أن يكونا غاية إلا لأنهما

أصل للأشياء جميعاً . وإذن أفلاطون يرى أن فوق المثل نفسها ،
وفوق العقل والحق ، نجد المصدر الخالد والمنبع البهى الذى يفيض
على جميع الموجودات حياة ونوراً : وهو الخير .

نعم إن أفلاطون فى تحليقه إلى أوج الوجود قد يبدو لنا
وكأنه أغمض عينيه فغاب عنه العالم المحسوس ، وكأن الحقائق
الخالدة قد أخذت بمجامع قلب الفيلسوف ، فأعرض عن كل
ما يولد ويموت . ولكن أفلاطون أخذ يتحول رويدا رويدا ،
حتى لنراه يقر آخر الأمر بأن عالم الحس هو أيضاً عالم تدبره
قوانين الانسجام : نجده فى « طيماوس » يصف عالم الحس ، فيبين
أنه مؤلف على غرار عالم العقل ، وأنه كمرآة للكمال الأعلى ؛
فالعقل هو الذى يشرف على حركة السماء ، ويضفى على جميع
الأشياء التناسب والانساق . نعم إن العقل ليس هو القوة الوحيدة
التي تؤثر فى العالم ؛ فبالإضافة إليه توجد « الضرورة » ، وهى قوة
عمياء غشوم ، وهى بذاتها لا تولد إلا الفوضى والخلل ؛ لكن
العقل أقوى من الضرورة ، وهو قادر على أن يستميلها إليه .
وآخر ما انتهى إليه أفلاطون من رأى هو قوله الذى عبر عنه
فى كتاب « القوانين » بوجود عقل هو ملك السماء والأرض ،
وهو مبدع النظام فى الكون .

لم يستطع أفلاطون أن يتغلب على تلك الثنائية ، ثنائية المثل والأشياء ، فكان من نصيب أكبر تلاميذه « أرسطو » أن يستنزل المثال من السماء إلى الأرض ، وأن يراه مبدأً باطنياً يمنح الموجودات الحركة والحياة . « فالصورة » عند أرسطو هي « المثل » عند أفلاطون ، لكنها هي المثل الكامن في الأشياء والذي يوجهها من الباطن نحو غايتها . وما يطلق عليه أرسطو اسم « الطبيعة » إنما هو قوة كلية شاملة تسوق الموجودات إلى تمام وجودها وتحقيقها ، وتقيم الوفاق بينها جميعاً . فالطبيعة عنده مبدأ من نوع العقل ، إنها تحدث ، من تلقاء نفسها دون روية ، ما يحدثه العقل على ضوء الفكر . فمن أراد أن يفسر الأشياء بالمصادفة فقد حاول محاولة ضائعة . لا شك أن للمصادفة مكانها في الكون ، ولكنه مكان التبعية لا مكان الرياسة ، وهو لا يظهر إلا في الدرجات السفلى من درجات الحقيقة والوجود ، وكلما ارتقينا إلى المعارج التي تبدى فيها الموجودات حريةً ، اتضح لنا الانسجام الذي يصدر عن العلة الكبرى وهي دائماً العقل .

على أن أرسطو بدا له مع ذلك أن السبب الأخير لميل الخلائق إلى الكمال إنما يجاوز الطبيعة ، ويجب أن يُطالَب في مبدأ أسمي من العالم . وهنا تلتقي نظرة أرسطو بنظرة أستاذه أفلاطون :

يضع أرسطو فوق العالم مبدأً متعالياً يراه فكراً ، وهو فعل محض . وهذا الموجود المتعالى ، والذي يناسبه اسم « الله » ، يجذب السماء إليه ، فيحدث بذلك حركتها الأزلية . وإنما يتجلى الكمال الإلهى فى النظام الذى يسود العالم ؛ وهذا الكمال الإلهى متميز عن العالم ؛ ولكن العالم وما فيه من خلائق كلها تشتاق إلى هذا الكمال ، فتسعى إليه سعياً حثيثاً .

وفكرة « الغائية » هذه التى عمقها أرسطو أخذها « الرواقيون » ، فبسطوها وأطنبوا فى بيانها . ولابد من الإقرار بأن المدرسة الرواقية قد عادت إلى نظرات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ، إذ قالت بأن المبدأ الأسمى هو شىء مادى . وقد قال الرواقيون بما قال به « هرقليطس » من أن جوهر الأشياء هو النار . ولكنهم توسعوا فى الفكرة الداهية إلى أن النار ليست إلا العقل الشامل الكلى الذى هو بمنزلة حلقة الاتصال بين الموجودات جميعاً . وهذه الصلة هى تسلسل العلل الذى يُطلق عليه اسم « القدر » ، الذى يصرف الأمور تصرفاً لا مفر منه ، ويوجه سير الحوادث توجهاً لا مرد له . وهذا « القدر » هو أيضاً « العناية » التى تسهر على مصالح الموجودات جميعاً وتحفظها من الدمار ، وتصنع من الكون كله تحفةً فنية رائعة .

وواضح أننا إذا تصورنا مبدأ الأشياء مادياً تعرضنا لأن
نغفل عن حقيقة الكون وأنه يدبره قانون من قوانين الكمال .
وذلك هو ما كشف عنه مذهب « إبيقور » : عاد « إبيقور »
إلى نظرة أصحاب الذرة الأوائل ، فقال بنظرية آلية عن
العالم ؛ قال إن نظام العالم ناتج من التقاء الذرات التقاءً ،
مداره على المصادفة والاتفاق . لكن هذه النظرية ، لحسن الحظ ،
لم تحظ بالقبول .

وعاد « أفلوطين » ، ظافراً إلى القول بالعلة الغائية ؛ وأخذ يبين
مرة أخرى أن حقيقة الأشياء إنما تأتي من النفس ، وأن النفس
بدورها مشتقة من « العقل » ، الذى هو القانون الأعلى للوجود ،
وإنما يتجلى العقل فى تدبير الكون تدبيراً متسقاً . وصرح
أفلوطين ، خلافاً للفلاسفة المسيحيين الأوائل ، وخلافاً للأغنوصيين
أن عالم الحس له مشاركة فى جمال عالم العقل . ومع ذلك فالعقل
نفسه ليس هو المبدأ المطلق : ففوق العقل توجد الوحدة الكاملة
فى سرها المكتوم وكما لها الذى لا يدرك شأوه . فهاء الخير هو
المنبع الذى لا ينضب ، هو مصدر كل حقيقة ، هو الذى يولد
العقل ، وبواسطته يولد النفس ، وعالم الحس ، مضافاً على جميع

الموجودات شعاعاً من بهائه ، فيقيمها ويمسكها من العدم ويجعلها تتألق في الوجود .

وعلى هذا النحو نهضت الفلسفة اليونانية في مجرى تاريخها كله ، رافعةً لواء تلك الفكرة الفلسفية التي أشرت إليها : ألا وهي حقيقة الكمال العليا وأثره الشامل في الكون .

لكن هذه الفكرة اليونانية قد توارت عن الأفكار حيناً من الدهر وطال احتجابها في المذاهب الفلسفية الحديثة : شعر الفكر الحديث بما للذهن الإنساني من قوة ، فأراد أن يخضع الأشياء لسلطاته ، وجعل المفكرون من مهمتهم السعى ، إلى أن يكون الإنسان سيداً للطبيعة مسيطراً عليها . وهذا البرنامج الواسع ظاهر المخالفة لوجهة النظر اليونانية . ومع ذلك فإن « يكون » و « ديكارت » اتفقا في إعلانه أساساً للفلسفة الحديثة : فكتاب « المقال في المنهج » الذي اعتبر دستور الفكر الفلسفي الحديث قد صرح من غير موارد أن المقصود من التفلسف كله هو الاستعاضة عن الفلسفة النظرية ، فلسفة القدماء ، بفلسفة عملية تكفل للإنسان السيادة على الطبيعة . وبمثل هذا صرح « يكون » ؛ والفرق بين الفيلسوف الإنجليزي والفيلسوف الفرنسي في هذا الأمر هو أن « يكون » اشتغل بإقامة قواعد الاستقراء ، فلم يعن

بالمنهج الرياضى عناية ديكارت به ، فى حين أننا نجد ديكارت يعلن أن المنهج الرياضى وحده يكفل للإنسان أن يفتح العالم وأن ينتصر على عناصر الكون ؛ وإتنا نعلم أن « ديكارت » مع « غاليليو » هما مؤسسا العلم الطبيعى القائم على الرياضيات ، ومن المحقق أن الفكر الديكارتي فى هذا الصدد قد ساق الفلسفة فى اتجاه مضاد للاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة القديمة .

والواقع أن المنهج الديكارتي هو منهج الرياضيات الشاملة : رأى ديكارت أن السيل الذى تودى إلى المعرفة هى التحليل الذى يردّ الأشياء إلى عناصرها البسيطة ؛ حق إن مثال البداة عند « ديكارت » هو اليقين الذى تستمد من النفس من ذاتها ؛ ومن المعلوم أن « الكوجيتو » الديكارتي أنشأ فلسفة جديدة من فلسفات النفس ، ولكن هذا لا يمنع من القول بأن « الطبائع البسيطة » عند ديكارت هى فى صميمها هندسية ، وجوهر الجسم عنده هو الامتداد الذى هو موضوع الهندسة .

وكل شىء فى الطبيعة يُفسّر بالامتداد والحركة ، ويلغى ديكارت الكيف ويستبقى الكم . وهو حين أراد أن يلغى من مجال الفلسفة ما كان يسميه القدماء بالصور الجوهرية ، فالذى ألغاه فى الحقيقة إنما هو مبدأ الكيف ومبدأ الكمال : أعنى النفس التى تنظم المادة وتبث فيها الحياة . والكائنات فيما عدا الإنسان هى عند ديكارت

أشياء لا روح لها ؛ والحيوان ليس إلا آلة متحركة . ومن هذه الناحية أيضاً اطّرح ديكارت اعتبارات الغائية في الكون . حق أن الكون خلقه الله ، وأن الله هو البارئ واجب الوجود مطلق الكمال ؛ ولكن الكمال الذي يحى للكون من الله إنما يؤول أمره إلى كمال الآلية الميكانيكية . فليس للحركة غاية ولا قصد ، وليس في الكون أثر لرغبة أو توقان : فكأن الأشياء قد حدثت دون أن تتأثر بجاذبية الكمال الذي أنشأها وأبدعها ؛ والخلائق عند ديكارت لا تتشبه بالخالق ، وليس بين الله والكون وجه من وجوه المشابهة .

* * *

ويجب القول بأن تلك التفرقة بين الكون وبين الله قد أيدتها الفكرة الدينية عن الخليقة . وفي هذه المسألة أيضاً جاءت الفلسفة الحديثة مخالفة للفلسفة اليونانية . ذهب أفلاطون إلى أن العالم إنما صدر عن الله بواسطة فيض يشبه الإشعاع الصادر من منبع نور ، فلئن كان ذلك الفيض يقتضى في كل مرتبة من مرتب الوجود ابتعاداً عن المبدأ ونوعاً من الهبوط ، فذلك لا يحول دون بقاء الصلة بين الخلائق وبين الكمال الأعلى الإلهي ، لكن الفلسفة المسيحية كانت قد تصورت تصوراً مجرداً العلاقة بين الله والعالم ، الحب ، فهي وإن جعلت الغاية في الاتحاد السرمدى بالله . إلا أنها قد

سلّمت بنوع من الثنائية ، حتى كان من العسير أن نفهم الصلة بين الله ومخلوقاته . ثم جاءت الفلسفة الإسلامية فصرحت بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقين ، وأعلنت مبدأ التوحيد في قوة ، واستبعدت كل ما يمكن أن يشتم منه الشرك بالله ، محاولة أن توفق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل . لكن تلك الأنظار بدورها قد افضت في النهاية إلى إقامة نوع جديد من الثنائية يفصل بين العالمين .

ولكن ديكارت التقط تلك الثنائية الدينية وأمعن فيها بنظريته في حرية الله والحقائق الأبدية ؛ وينحومذهبه إلى أن يجعل من الخلق فعلاً تعسفياً تحكيمياً . ومن ذلك الحين انقطعت الصلة انقطاعاً تاماً بين العالم وبين مبدأ الكمال والكيف ، وأُسِيت الأشياء إلى الهندسة بلا دفاع .

ونهض «اسينوزا» فأيد «ديكارت» في رأيه أن المنهج الرياضي أنسب المناهج للفلسفة . ومن أجل هذا رتب اسينوزا كتاب «الأخلاق» ترتيب كتب الهندسة . ولكن اسينوزا لم يقبل الثنائية التي يتضمنها اللاهوت المسيحي والإسلامي ، بل سار في الاتجاه المخالف شوطاً بعيداً أدى به إلى القول بأن الفكر والامتداد إنما يعبران عن ماهية الله . وطبق اسينوزا المنهج الرياضي على

مشكلة الخلق ، فصرح بأن الأشياء تصدر عن ماهية الله بضرورة كالضرورة التي تجعل خواص المثلث ناتجة عن ماهية المثلث . ولكن « اسبينوزا » قد استبعد فكرة الكمال المتعالى ومضى فى هذا النحو من التفلسف حتى انتهى به الأمر إلى مثل ما انتهى إليه « ديكارت » ، من قبل فقال : لا قصد ولا غاية فى حصول الأشياء . وربما كان أهم منافع المنهج الرياضى فى نظر « اسبينوزا » ، هو أن هذا المنهج يخلصنا من العلل الغائية : إذ العلل الغائية - فى نظره - هى أوهام مصدرها خيالنا الذى يوهمنا أن الأشياء موجودة من أجل الإنسان ومن أجل حاجاته ومصالحه . ولكننا إذا ارتقينا بالذهن إلى المعرفة الحقة تخلينا عن أقوال العوام بوجود الغايات وعن معانهم فى الخير والشر ، ولم يبق أمامنا إلا القول بأن جميع ما فى الطبيعة إنما يحدث بمقتضى ضرورة أزلية .

* * *

وجاء « ليبنتز » وأخذ يدل على قلة كفاية « الآلية » والهندسة فى تفسير الكون . وكانت محاولته العود إلى القول بالغائية من أهم الأحداث التى عرفها الفكر الحديث . أعلن « ليبنتز » - خلافا لـ « ديكارت » ولاسبينوزا - أن الامتداد ليس حقيقة جوهرية وإنما الجوهر الحق من نوع هو أبعد غوراً ، هو مبدأ من مبادئ الكيف وهو قوة دائمة الفعل . ومن أجل هذا وجدنا « ليبنتز » يعود

مجتازاً مذاهب المدرسين ، إلى مبدأ أرسطو . يريد الفيلسوف الألماني استرجاع ما كان د للصور الجوهرية ، من شأو سابق ، ويريد في الوقت نفسه أن يقيم أمام د الميكانيكية ، فكرة العلة الغائية . ولقد شعر د ليبنتز ، بما في وجهة النظر اليونانية من سمو بالنسبة لوجهة النظر الحديثة ، فذكر نصاً من د فيدون ، يحكى فيه أفلاطون — على لسان سقراط — الأثر الذى تركته في نفسه مقالة د أنكساغوراس ، بأن الأشياء دبرها العقل . ومن أجل هذا لم يقبل ليبنتز مبدأ التناقض على أنه مبدأ ذو قيمة في ذاته ؛ ورأى أن ذلك المبدأ إنما ينطبق على الأمور الرياضية . لكن النمط الرياضى ليس هو النمط الحقيقى ، والمبدأ الذى ينفذ في الحقيقة هو مبدأ د السبب الكافى ، أعنى مبدأ الملاءمة والكمال الذى بمقتضاه دبر الله الأشياء على أحسن ما يمكن من الوجوه .

وبما يؤسف له أن محاولة د ليبنتز ، لم تنجح النجاح كله : فإن هذا الفيلسوف الكبير الذى كان أيضاً عالماً هندسياً كبيراً ، بقى سجيناً للتحليل . أليست فكرة الجوهر الفرد د مونات ، وهى تلك الفكرة العميقة ، قد شأهت بعض الشيء بسبب اعتبار الجواهر الفردة بمثابة العناصر البسيطة التى يؤدى إليها تحليل الأشياء ؟ إننا ندخل — على هذا النحو — في نطاق الامتداد والعناصر المادية . وقد قطع د ليبنتز ، في طريق التحليل شوطاً بعيداً ، فرد الجوهر

إلى الموضوع المنطقي الذي يحوى في نفسه جميع المحمولات عليه، ورأى أن فكرة الجوهر الفردى متضمنة من قبل جميع ما يقوم به ذلك الجوهر من أفعال وجميع ما سيقع له من أحداث . فأى مكان يبقى بعد هذا لمبدأ السبب الكافى ؟ وكيف يتميز عن مبدأ التناقض ؟ والواقع أن « ليبنتز » ليتكلم أحياناً وكأن السبب الكافى يمكن أن يوجد بالتحليل ؛ ولكن الذى يبين أن فلسفة ليبنتز لم تسلم حقاً بنزوع الأشياء إلى الكمال ، إنما هى نظرية الاختيار ، اختيار الله للعالم الذى هو أحسن العوالم الممكنة ، والذى لا يُستطاع فيه تغيير شيء ولا مثقال حبة من خردل . فما أبعد الفرق بين تلك النظرة الجامدة عن العالم وبين نظرة أفلاطون وأرسطو حيث تجد الأشياء طامحةً إلى أن تتخطى حدود نفسها ، مأخوذةً بسحر الخير مستجيبة لما فى الجمال من جاذبية !

* * *

إننا لا نعجب إذن حين نرى أن الفلسفة الحديثة لم تهتدِ بهدى « ليبنتز » . فها نحن أولاء نرى « كانت » — وقد سحرته « فيزيقا » نيوتن — يحكم بأن الطبيعة ليست شيئاً غير آلية ، « ميكانيكية » وها هو ذا فى كتابيه « نقد العقل الخالص » و« نقد العقل العملى » يقابل بين عالم الطبيعة وعالم الحرية ويفرق بينهما تفريقاً قاطعاً . ومع ذلك فقد شعر « كانت » أن مثل هذه الثنائية لا سبيل إلى قبولها ، فبذل

الجهود لسد الهوة التي تفصل بين العالمين . وكتاب « نقد الحكم ،
معناه أن الطبيعة لا يُستطاع تفسيرها تفسيراً كاملاً بواسطة
« الآلية » ، وأنها تتضمن غائية هي في الأشياء بمثابة الدليل على
الحرية . لكن نظرية « كانت » فيها مع هذا تشويش وخط
عجيب . فكان فيلسوف « كُنْجسبرج » يسترد يد
ما أعطاه بالآخرى : تراه يسلم بالغائية في الطبيعة ، ويريد
في الوقت نفسه أن يقرر أن الطبيعة إنما تسير دائماً سيراً « آلياً » ،
ولعل هذا التناقض يدل على مبلغ الصعوبات التي تردى فيها الفكر
الحديث حين تخلى عن تراث الفكر القديم . ومع ذلك فيبقى حقاً
أن « نقد الحكم » قد فتح الطريق لفلسفة الطبيعة عند « شلنج » ،
وإن كانت فلسفته تتخذ في أغلب الأحيان صورة الأساطير .

وقام في النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا
الفيلسوف « أوجست كونت » الذي أراد بفلسفته « الوضعية » أن
يلغى جميع النظريات والفروض الميتافيزيقية ، وحاول أن ينكر
البحث عن العلل الأولى وعن العلل الغائية : استبعد « كونت »
فكرة الغائية من حيث أنها تقيد نظرة عن مصير الكون . ولكن
الغائية لم تلبث أن استعادت سابق مكانها عند الفلاسفة الروحانيين
الذين سلكوا سبيل الفيلسوف « مين دويران » ، (١٧٦٦-١٨٣٤)

صاحب النظرية المشهورة عن «المجهود» : فهذا «رافيسون» (١٨١٣ - ١٩٠٠) - وقد تغذى بفكر أرسطو - يذهب إلى أن الآلية في الطبيعة ليست بكافية ، وأن الأشياء جميعاً ، حتى أشدها جموداً وأقلها حركة ، لا تخلو من طموح إلى النظام والانسجام واستجابة لنداء الخير والكمال . وأيد «لاشلييه» (١٨٣٤ - ١٩١٨) فكرة الغائية مبنياً أن العلل الفاعلة التي يرسمها العلم عاجزة عن أن تفسر العالم أو أن تكفل ثباته . ونقد «بوترو» مبادئ العلم الوضعي وطبيعة القوانين التي ينتهي إليها : فوجد فيها «الإمكان» بدلاً من الضرورة وأقر بأن باب الحرية مفتوح أبداً على مصراعيه .

وبعض هذه الأفكار التي أشرنا إليها قد بسطها الفيلسوف الرياضى الفرنسى «هنرى پوانكاريه» (١٨٥٤ - ١٩١٣) : فقد رأى أن الفرض يؤدي مهمة كبرى ، وأن الهندسة أولاً ليست تعريفاتها ولا مبادئها إلا اصطلاحات من عمل الذهن نفسه ، وأن نظريات الطبيعة والكيمياء ليست إلا أبسط وأيسر ما وجدنا من وجوه تتمثل بها الوقائع من بين وقائع أخرى مثلها .

• • •

لكن النظرية الكبرى التي انتهت إليها هذه الحركة الفكرية

كلها قد أطرحت العلة الغائية من جديد . فمن العجب أن « برجسون » الذى نهض أمام العلم الوضعي ، مطالباً في قوة بحقوق الميتافيزيقا ، والذى أبان في جميع المواطن فعل النفس وأثرها ، أبى مع ذلك أن يسلم بأن ذلك الفعل موجّه نحو غاية . وبعد أن أنهى باللوم على « روح الهندسة » *L'esprit de géométrie* التى سادت في الفكر الحديث، وبين أنها لا تناسب الفلسفة ، انقلب على الفلسفة اليونانية ، وأتهمها بأنها فلسفة الوقوف والجمود . ولنعترف أن مثل ذلك اللوم يمس وجهها من وجوه نظرية المثل . ولكنه رغم هذا لا ينال من صميم تلك النظرية الأفلاطونية ، وهو على كل حال لا ينصب على النظرة الأرسطاطاليسية التى ترى الصورة مبدأً باطناً هو مبدأ حركة وحياة . وإذا رأى « برجسون » أن « الميكانيكية » لا تستطيع أن تهض مفسرةً للأشياء ، فقد حكم أن الغائية ليست إلا « ميكانيكية » مقلوبة ، وأنها تفيد هي أيضاً أن كل شيء قد أعطى من قبل . وأعرض « برجسون » عن الأمرين جميعاً : عن الآلية وعن الغائية ، واستعاض عنهما بما سماه « وثبة ليست في الحساب » ، وتلك فكرة « التطور الخالق » ، الذى يحل محل فكرة الغائية . ولكن إذا صح أن النقد الذى يوجه « برجسون » إلى الغائية نقدٌ سليم إذا كنا بصدد

نظرية كمنظرية « ليننتز » التي رُسمَ فيها مستوى الأشياء من قبلُ - فإن ذلك النقد البرجسوني لا ينال من الفكرة التي رسمها فلاسفة اليونان ورفعوا لواها . وفكرة « التطور » لا تستطيع على كل حال أن تقوم مقام فكرة « الكمال » : فالتطور لا يكون خالقا إلا لأنه يلي نداء المبدأ ذي الكمال الأبدى . أجل إن « الكمال الخالق » الذي عرفته الفلسفة اليونانية هو العلة الصحيحة والأصل الذي يجب على الفلسفة الحديثة بدورها أن تلتقي عليه ضوءا ساطعا .

* * *

وجاءت مذاهب الوجودية فعادت إلى مباحث القرون الوسطى وقامت في فرنسا ووجودية « سارتر » التي هي مستمدة من دعوى « الوجود سابق على الماهية » ، فكانت تعبيراً عن الاعتقاد بالحرية المطلقة : رأى « سارتر » أن الوجود الحى المفكر يصنع نفسه على قدر « الموقف » الذى يختاره ؛ وذلك الموقف يعتمد آخر الأمر عليه هو نفسه ؛ وليست الحرية ممكنة إلا لأن الوجود ليست له ماهية تحدده .

إلا أن إنكار الغائية فى الفكر الحديث يبدو نتيجة من نتائج الطبيعيات الرياضية . لقد تسلطت فكرة القوانين الطبيعية على

عقول الناس ، فلم تترك مكاناً لتعيين من نوع آخر . ويخيل إلينا أن هذه الفكرة الذاهبة إلى أن المادة خاضعة لقوانين نعرفها بالحساب ، فكرة استبعدت العلة الغائية والحرية في وقت معا ، حتى أننا نجد في زماننا هذا أن النظرية التي تقول بأن القوانين الطبيعية لا تعبر عن اليقين بل تعبر عن احتمال كبير ، مع استثناءات نادرة ، هذه النظرية جعلت البعض يظن أن الحرية في الطبيعة شيء استثنائي ، وأنها تقوم على المصادقة !

والحق أن النتيجة التي استخلصتها الفلسفة الحديثة لم تكن نتيجة ضرورية : بل إنها تقوم على شيء من سوء التفاهم . فمن المحقق أن العلم الوضعي الذي ولد من الطبيعيات الرياضية والذي انفصل عن الفلسفة ينحاز على الدوام إلى جانب الميكانيكية ويستبعد الغائية . ولكن العلم الوضعي — على رغم الانتصارات التي احتفل بها — ليس هو كل المعرفة الإنسانية: فليست مهمة المعرفة أن توفر لدينا التطبيقات العملية ، وأن تجعلنا ندرك الأشياء بقدر ما نستطيع أن تؤثر عليها وأن نحولها إلى مصلحتنا ، بل مهمتها الأولى أن تصل إلى الحقيقة كما هي في ذاتها . ثم إن العلم الوضعي المشتغل بالمادة وبالكَم ، إنما يقف بنا على سطح الوجود ، إذا جاز هذا التعبير . وأما الفلسفة فأولى بها أن تجعلنا ننفذ إلى أعماق الوجود وإلى الحياة الباطنة . وإذن فيجمل بنا أن نعتبر الحقيقة الميتافيزيقية متممة

للحقيقة الطبيعية ، وإذن فنحن لانرى تناكراً بين هاتين الحقيقتين ، وإنما التناكر الصحيح قد رسمه أرسطو بين الغائية والحرية من جهة ، وبين الآلية والمصادقة من جهة أخرى . والقانون الطبيعي هو أيضاً ينافي المصادقة وينتمى إلى جانب العقل ، والنظام الذى يعبر عنه هو بمثابة رمز لنظام أرفع ؛ والاطراد الذى مسرحه المادة هو أساس لقوانين الانسجام والكمال التى تحكم العالم .

وإذن فينبغى علينا ، دون أن ننزل عن مغام العلم الحديث ، أن نعود إلى الحقائق الكبرى التى كشفت عنها الفلسفة اليونانية : فالعقل هو العلة الصحيحة للأشياء ؛ وقوانين الطبيعة - على ما لها من صرامة - لا تنال من الحرية التى هى قانون العقل ، والتى بها تنتظم الأشياء فى انساق وتنزع إلى غايتها المطلقة .

قلنا إن العلة الصحيحة هى العقل . وإذا شئنا أن نرقى إلى أسمى من العقل قلنا إن العلة الصحيحة هى الخير ، الذى يُعيد إليه منذ الأزل جميع الموجودات التى خلقها بجوده وكرمه ، وهى الكمال المطلق الذى هو مصدر وجود العالم .

بين العلم والأخلاق

اتهام العلم : العلم مخالف للأخلاق — دفع الاتهام :
العلم غير مسئول عن الآثام التي تقترب باسمه — المسئول
هو الإنسان ، لا العالم — أخلاق العلم : الكرامة ،
والائتلاف ، والحرية — العلم والحكمة : السعادة والسلام

اشتدت الحملة على العلم في عصرنا هذا بين كثيرين من المفكرين
من غربيين وشرقيين ، ولعل السبب في تلك الحملة العنيفة هو
ما شاهده الناس من آثار العلم في الحربين الأخيرتين : ذهبت
ملايين النفوس ضحية في ميادين القتال ، وفي معسكرات
الاعتقال ، في المراكز الصناعية ، وفي المدن الآمنة ، في الجو
وفي البحر ، وأخيراً بالقنابل الذرية التي تحمل إلى الناس أضمن
موت في أوسع مدى ، من غير تمييز بين المحاربين وغير المحاربين
فكان طبعياً أن يتساءل الناس عن المسئول عن تسليح الشعوب
بأسلحة الفتك هذه ، وكان طبعياً أيضاً أن يكون أول ما يخطر
ببالهم ، جواباً عن هذا التساؤل ، أن القتل والدمار على اختلاف
أنواعه ، إنما تم بفضل العلم وببركة جهود العلماء .

فإذا اعترض البعض بأن الحرب أمر شاذ في تاريخ الإنسانية ،
وأن زمان السلم مبرراً من ويلاتها ، نهضت الوقائع لتفنيد هذا

الرأى : فهذه الآلات التى تزيدها جهود العلماء كل يوم دقة وابتداعاً لم تقدم إلى المجتمع الإنسانى حياة السعة والرفاهية والاطمئنان التى طالما وعدوه بها . ويظهر أن فى وضع السؤال نفسه سخريه مرة : فالعمل فى المصانع ، ذلك العمل الذى لا يكاد يترك للعامل وقتاً للتنفس ، إنما يعقب - فى الآونة الحاضرة - التشرذم والبؤس والبطالة فى أرجاء العالم ، حتى ليخطر ببال من ينظر فى حال بعض العمال فى الغرب أن الإنسان أصبح ، بفضل التقدم العلمى الصناعى ، عبداً للآلة بدلاً من أن تسخر الآلة فى خدمة الإنسان . ولم يفت حكام الشرق والغرب أن يلاحظوا هذه الظاهرة العجيبة ؛ فهذا «رابندراناث تاجور» يقول : «إن الحياة المادية القائمة على العلم تحلolibعض الناس لأن لها كل صفات الرياضة البدنية : تتظاهر بالجد ، ولكنها خلو من العمق، وهى لا تحسب للطبيعة الإنسانية العالية حساباً » . وهذا «أيتشتين» لا يقل قسوة فى الحكم على العلم عن حكيم الهند، إذ يقول : «لم يُستخدم العلم حتى اليوم إلا فى استعباد الناس : فى زمن الحرب يُستخدم العلم فى تسميمنا وفى تشويهنا ، وفى زمن السلم يجعل حياتنا قلقة مرهقة . كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم للانصراف إلى الأعمال العقلية ، فینالوا بذلك أكبر قسط من الحرية . ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة .

إن السواد الأعظم من العمال ينفقون نهارهم الطويل الرتيب الخالي من البهجة ، وهم في أشد حالات التبرم والضجر ، ولا يمنهم ذلك من الارتعاد خوفاً على أجورهم الضئيلة .

ذلك هو الاتهام في قوته . وخلاصته أن العلم مخالف للأخلاق ؛ لأنه يفسد في الأرض ، ويسفك الدماء ، ويجعل الإنسان عبداً للآلة ، ويزود الحماقة والبغضاء بأخطر سلاح .

* * *

إننا جميعاً نكره هذه الآثام التي تقترب باسم العلم ، ونمقت آثار الحرب والموت التي تجهّز في ظل المعامل والمختبرات العلمية ، ونشعر بمضض شديد كلما فكرنا في تلك المدنية المادية المنسوبة إلى العلم ، تلك المدنية التي تجعل غاية الإنسانية أن تظفر بالمتع المادية ، وأن توفر لها وسائل الراحة الرخيصة والترف الغليظ . ولكن هل العلم مسئول عن كل ما ينسب إليه ؟

إن الآثام التي اقترفت باسم العلم حق لا ريب فيه . ولكن العلم ليس مسئولاً عنها . والذي يوقع الناس في الخطأ بهذا الصدد هو أنهم يخلطون غالباً بين العلم ذاته وبين التطبيقات المستفادة من العلم . ولكن العلم ، لحسن الحظ ، شيء آخر غير التطبيقات العلمية . العلم الصحيح هو البحث عن الوقائع والقوانين بحثاً بريئاً منزهاً

عن كل غرض سوى المعرفة . ومهمة الباحث ، في علم الطبيعة أو في علم البيولوجيا أو في علم الاجتماع ، مقصورة على جودة التخصيص للوقائع وإقامة القوانين منها . فمهمته مهمة عقلية محضة ، وليس له من قصد إلا تقدم الذهن الإنساني تقدماً غير محدود . وجماع حياة العالم في كلمة : المعرفة والمعرفة لا أكثر ولا غير .

صحيح أن الغالب في مجال العلم أن يكون الرجل الذي يعرف هو نفسه الذي يعمل ، وأن الذي يكتشف هو عين الذي ينتفع من الاكتشاف . ولكن الحقيقة أنه متى تم للعالم أن يركب جهازاً أو آلة من أجل غاية تتجاوز المعرفة الخالصة ، فقد خرج من مجال العلم ولو لم يخرج من المعمل ؛ لأنه إذا تغير قصده تغيرت عقليته أيضاً ، وأصبح إنساناً له أهواؤه وآراؤه ومصالحه ، فليس عجيباً أن يسخر معرفته لخدمة هذه الأهواء والآراء والمصالح .

لكن مما يؤسف له أن الكشوف العلمية التي يزيد عددها منذ قرن من الزمان زيادة رائعة ، إنما بزغت في مجتمعات لم تؤت من الحكمة إلا حظاً يسيراً ، فنتج عن ذلك أنها لم تسخر تلك الكشوف دائماً في غايات سليمة كريمة ، وإنما استخدمتها في الخير حيناً ، وجعلتها في خدمة الشر والعدوان أحياناً . ولكن ليس الذنب في ذلك ذنب العلم ولا ذنب الكشوف العلمية ، وإنما هو ذنب

المجتمع الإنساني الذي يحمل في نفسه جرائم السوء . قد يستكشف البيولوجي أثر مادة ما في بدن الإنسان ، فيستخدم الطبيب ذلك في العلاج ، ويستخدمه المجرم في القتل . ويستكشف عالم الطبيعة القوانين التي تقوم عليها السينما والراديو ، فيستخدمها بعض الناس لإذاعة الحق والخير والجمال ، ويستخدمها بعضهم لنشر الأكاذيب والآثام والحقائق . وقد استكشف العلماء وسيلة لتحطيم الذرة وحبس طاقتها ، فاستخدمها بعضهم لصنع القنبلة الذرية ، وقد يستخدمها آخرون غدا لرفع مستوى الحياة الإنسانية .

وإذن فليس من الإنصاف أن يُرمى العلم بما رُمي به من اتهام ، وأن يحمل عبء ما اقترف باسمه من آثام ، بل الأقرب إلى الإنصاف أن تلقى جميع هذه التبعات على الإنسان .

الحق أن العلم الصحيح يحمل في نفسه مثلاً أعلى ومذهباً أخلاقياً رفيعاً ، لو اهتدينا إليهما ، واستوحيناهما في حياتنا لأوتينا نبلاً وسعادة .

يتضمن العلم ثلاثة معانٍ أخلاقية جلية هي قانونه وحياته : الأول هو أن إقناعم الفكر وجرأته الفاتحة هما صميم الكرامة الإنسانية : ذلك لأن العالم الصحيح باحث مبرأ من الأغراض كما

قلنا ؛ لا يعنيه ، حين يواجه مشكلة ما ، أن يعرف هل يكون حلها نتائج عملية أو لا يكون ، ولا يبالى إلا بأن يستعيض عن جهل بعلم . ولعل أجمل وأروع الكشوف العلمية ماتم منها في علم الفلك . فهذه الكشوف نماذج للانتصار العلى ؛ لأنها غيرت فكرتنا عن الكون ولأنها جعلت الغلبة للعقل في مجال كان يبدو بعيداً عن متناول العقول . ومع ذلك فلم ينتج عن هذه الكشوف الفلكية تطبيقات عملية من شأنها أن تبدل أحوال معاشنا .

ومتى كانت الكرامة الإنسانية في ذلك الجهد الموصول للمعرفة فإن مهمتنا الأولى أن نعمل بحيث يكون للناس جميعاً نصيب في هذه الكرامة ؛ فنبسّر لهم أن يتعلموا في كل سن ، وفي كل طبقة ، وفي أى جنس ، ونهيهم السبيل إلى أن يتذوقوا الأمور الروحية واللذائذ العقلية ، وأن يقدروا الحقائق التى قام عليها الدليل .

والمعنى الثانى الذى ينطوى عليه البحث العلى هو العمل على جمع الكلمة والاتلاف من طريق ذبوع الحقائق العلمية ، وقبول الناس إياها ، لا باعتبارها حقائق خاصة بطائفة من الطوائف ، أو بوطن من الأوطان ، أو بجنس من الأجناس ، بل باعتبارها نوراً يهدى جميع أفراد الإنسان في هذه الدنيا ، ذلك أن للعلم ميزة انفرد بها ، وهى أنه واحد في كل مكان وهند جميع الناس ؛

فمجموع ٢ و ٣ = ٥ سواء كنا في القاهرة أو في لندن؛ ولا يخطر
 ببال عاقل أن ينازع في هذه الحقيقة الرياضية . وكذلك في العلماء
 إسرائيليون ، وفيهم مسيحيون ، وفيهم مسلمون . وفي العلماء ألمان
 وأمريكان وروسيون . ولكن لا يستطيع أحد أن يزعم
 أن تكون هناك هندسة إسرائيلية مخالفة للهندسة المسيحية
 أو الإسلامية ، ولا علم طبيعة الماني متميز من علم الطبيعة الأمريكي
 أو الروسي . . . ذلك أن الحقائق العلمية يمكن أن يقوم عليها
 البرهان ؛ والبرهان القائم على العقل والتجربة هو الذي يخلق
 الوحدة والاتفاق بين الناس ، ويدعو إلى الائتلاف عفواً
 ومن غير إكراه .

بما يؤسف له أن الناس لم يتفقوا إلى الآن إلا على قليل من
 الحقائق العلمية المتصلة بالمادة وبالحياة . ومن نكد الحال أنهم فيما
 عدا ذلك يجدون أنفسهم مضطرين إلى البت في مشكلات لم يحسها
 العلم إلا مساً رقيقاً . ومن أجل هذا أصبحوا متفقين في بعض
 الأمور ، ومختلفين أشد الاختلاف في أمور أخرى . ولكن
 أقل ما يقال أن المثل الأعلى الذي يترسمه العلم يدلنا على الطريق
 الذي ينبغي أن نسلكه لتلطيف حدة هذا الاختلاف ، وهو أن
 نزيد عدد الحقائق اليقينية ، وأن نعمل على إذاعتها في الناس ،

وأن نطلب إلى العقل في جميع المناظرات مبدأ الوثام والاتفاق .
 والمعنى الثالث الذى يتضمنه العلم هو احترام حرية الفكر ،
 والاعتقاد بأن الحرية هى الشرط الضرورى لكل تقدم . وطرافة
 العلم أنه بقى دائماً بعيداً عن روح الضغينة والاضطهاد ، وأنه جعل
 الحرية قانونه واعترف بها للجميع من غير استثناء . كثيراً ما نرى
 من أصحاب العقائد الدينية أو المذاهب السياسية من لا يترددون
 فى استعمال العنف فى الدعوة إلى آرائهم أو النيل من خصومهم .
 كم من نفوس أزهقت من أجل « الصليب » أو من أجل « الهلال » ،
 ولكن هل أزهقت نفس واحدة من أجل نظرية فيثاغورس أو
 قانون الأجسام الطافية ؟ وكم من دماء أهدرت من أجل « الفاشية »
 أو من أجل « الديمقراطية » ، ولكن لم تهدر قطرة دم واحدة من
 أجل قانون الجاذبية أو قانون النسبية .

ذلك أن بين العلم والحرية وحده لا تنقسم عراها . فبينما نرى
 العقائد والمذاهب تعتمد فى الغالب على العنف والإكراه ، نرى
 العلم يظل دائماً نقي اليدين من الدم المراق ، ونراه مستغنياً عن تأييد
 السلطات أو مناصرة الأغليات ؛ لأن له من فضائله الخاصة
 ما يكفل له الغلبة والذيع ، ولو بعد حين . وإذن فكرامة الفكر
 والوثام والحرية هى المبادئ الثلاثة التى تقوم عليها أخلاقيات العلم .

ولو أنصت الإنسانية لهذه المبادئ لذهبت الحروب ، والمظالم الاجتماعية ، واستغلال الإنسان ، ولقضى على عهد البؤس والجهل ، ولاتمت جميع ضروب الطغيان التي تزهق حياة الأفراد وحياة الشعوب .

ومن أجل هذا وجب أن نتساءل : أنمضى في استخدام العلم ؟ أم ننصت إلى ما يقدمه لنا العلم من هداية أخلاقية ؟ ويجب علينا أن نختار الآن ؛ فقد اهتزت أرجاء العالم ولطخ بالدم أديمه في زلزال هو أشد هولاً من كل ما عرف من قبل . وما كادت الإنسانية المكروبة تتنفس من هذه الغمة حتى أخذت تتلصق السيل إلى درء كارثة جديدة ، وهي عالة أنه لابد لتثبيت السلام الدائم ، وتنظيم التعاون بين الأمم ، من الاهتداء إلى مبادئ أخلاقية يدين لها الناس جميعاً بالقبول . والعلم بكفل للناس هذه المبادئ التي توجههم إلى أرفع ضروب النشاط ، وتدعوهم إلى التسامح ، وتجعلهم إخواناً متحابين .

إن حياة النفوس الإنسانية دراماً هائلة ضافية ؛ ونحن لا ندرى شيئاً كثيراً من تفاصيلها ودقائقها اللامتناهية ، ولا نعرف إلا القليل جداً عن تتابع فصولها ومشاهدها المتغيرة . لكن

الفلاسفة الروحيين — وهم هداة الإنسانية الحقيقيون — يدعوننا دائماً إلى الاعتقاد بأن للكون إلهاً لا متاهياً ، واسع العلم والقدرة والرحمة ، وأن العالم لا يتحرك مصادفةً واعتباطاً ، بل يسير كل شيء فيه إلى أحسن مما كان ، ولا يمكن أن تكون خاتمة الدراما الإنسانية إلا استكمال السعادة مع تحقيق السلام . والفلاسفة بهذه النظريات المشرقة المتفائلة يمسحون على جراح نفوسنا ، ويهدئون من نائرة خواطرنا ، وكأنهم يدعوننا إلى أن نمد البصر إلى السماء ذات النجوم : فهناك ، فوق ظلام القهر والشر والمادة ، تتلأل معاني الحرية والحق والكمال .

تلك المعاني هي النجوم اللوامع تضئ للإنسانية حياتها ، وتشيع الدفء في قلوبها ، وتضع في نفوسها آمالاً كباراً .

مصير الإنسان

السؤال : سبب الوجود - مشكلة الشر - الارتباب
- التأمل في حال الإنسان - تاريخ الإنسانية -
إلحاح السؤال .

لماذا وجد الإنسان في هذه الدنيا وما المهمة التي يؤديها فيها؟
سؤال ليس بغريب ولا بجديد على أحد من الأحياء . فكل حي
ذاق مر الحياة وحلوها هو عرضة لأن يمر بذهنه سؤال كهذا يوماً
ما من أيام حياته . وليس ثمة إنسان - كائناتنا ما كان قسطه من
الثقافة والسعادة - إلا وقد عرض له ، تحت تأثير ظرف من
من الظروف المحيطة به ، أن يفكر في هذه المشكلة ، مشكلة
المصير الانساني .

لكن لا ريب أن الإنسان لا يطرق أمثال هذه المسائل كل
يوم وإنما يصل إليها أخيراً وفيما ندر وشذ من الظروف والأحوال
ثم لا تلبث مشاغل الأيام أن تغطي عليها فتتركها في زوايا النسيان .
فما هي إذن هذه الظروف التي تعرض لنا فتنتزعنا من مستوى
الحيوان ، وتسمو بنا إلى فكرة هي الفكرة الخلقية والفكرة
الإنسانية على الحقيقة ؟

لو أن كل شيء في الحياة كان يجري على هوى المرء ورغائبه ،
لما كان ثمة مجال لأن يتساءل لماذا وجد في هذه الدنيا . فلو حدث
اتتلاف تام بين ميول الطبيعة البشرية وبين مجرى الأمور الخارجية
لكان خليقاً أن يترك العقل في شبه إغفاء .

ولكن الذى يوقظ العقل ويبحث فيه القلق على مصير الإنسان
هو الشر ، الشر الذى يلزم الإنسان فى سائر مشئونه ، ولا يكاد
يفارقه حتى فى متعه وملاذه العاجلة التى يسميها سعادة .

حين تقع أبصارنا على هذه الدنيا تبدر لنا بادية الأمر كأنها
قد كسيت أبهى حلل السعادة ؛ عند ذلك تنطلق طبيعتنا وهى
تفيض بالآمال والأوهام ، حتى إذا آن أن نخبر فى الحياة شأننا
من مشئونها القاسية ، أو تمارس حقيقة من حقائقها المريرة ، انقلبت
على الأثر ذاهلة ساخطة متبرمة ، وحسبت فيما قد أصابها من ذلك
أن نوايس العدالة قد امتنعت ، وأن قوانين الطبيعة قد اجترحت ؛
ومن ثم يكون هذا الارتباب الطويل أولاً ، يعقبه ذلك الاحتجاج
الصامت على كل ما فى الحياة من هموم وكروب ، وهذا كله ليس
بمانع أن يظل إيماننا ثابتاً ويقيننا لا يتزعزع وقناتنا لا تلين .

فى الحق أن بؤس الحياة يدهشنا أكثر مما يروعنا طالما كنا
شباباً ، وقد يبدو لنا أن ما أصابنا من مكروه هو من شذوذ

الأمور، ونؤثر أن نتهم أنفسنا على أن نرتاب في عدل الله وحكمته ،
 ونعتقد أننا إذا كنا قد لقينا في حياتنا خيبةً أو خذلاناً ، فالذنب
 ذنبنا لا ذنب الأقدار : وهكذا نعد إلى مغالطة أنفسنا لرفه عنها
 ألم الخيبة والفشل ، ونمنحها بأن نبذل قصارى جهدنا لنكون في غدنا
 أمهر وأظن بما كنا في أمسنا ويومنا ؛ لكن مهارتنا تبوء أيضاً
 بالفشل مرة بعد مرة ونظل مع هذا مستمسكين بعري الإيمان
 واليقين ، حتى إذا سدد الدهر إلينا سهماً مريشاً ، أفقنا بما غشينا
 من الوهم ، وفتحنا عيوننا فجأة ، فرأينا الحقيقة المؤلمة ! وحينئذ
 يتلاشى ما كان قد بقي في نفوسنا من آمال وحينئذ يقوم في أثرها
 ضرب من الموجدة والسخط الذي يضاعف تباريح الشقاء ،
 وحينئذ من أعماق قلوبنا التي أضناها الأسى ، ومن قرارة عقولنا
 التي أصيبت في أعز معتقداتها ، لا مناص من أن يرتفع هذا
 السؤال الحائر الحزين :

«لما إذن قد وضع الإنسان في هذه الدنيا ؟»

وليست شقاوات الحياة وحدها هي التي توجه نفوسنا نحو
 هذه المعضلة ، بل الواقع أنها تصدر عن سرائنا كما تصدر عن ضرائنا ؛
 إذا وافتنا ظروف الحياة بما نود ونهوى ، حسبنا أنفسنا بادية
 الأمر سعداء هاتئين . لكن هذه السعادة لا تلبث أن تفتر وتفقد

ما كان لها من بهجة وطلاوة ، حتى نعود بعد قليل ، وما كان بالأمس يرضينا رضى تاماً ، لا يرضينا اليوم إلا رضى يسيراً ، يعقبه بعد ذلك رضى أقل ، وهكذا يذهب رضى النفس رويداً رويداً ويحل محله على مرور الزمان التبرم والضيق . . هذه هي الخاتمة المحتومة لكل سعادة إنسانية ، وهذا هو القانون القاهر الذى ليس لجميع الأحياء منه مفر ! فإيكاد الإنسان يدرك السعادة التى لج به الشوق إليها حتى يأخذه الفزع إذ يرى أنها ليست كافية ولا شافية ، وأنه لم يدرك منها ما منت وما وعدت ؛ ولربما كانت الحياة قد أعطت كل ما تستطيع أن تعطى ، غير أن الرغبة فى السعادة لم تخمد ولم تفت ، ولن تقنع النفس الإنسانية ولو قبض لها أن تحظى بمسرات الحياة جميعاً ؛ حينئذ قد يحكم الإنسان بأن أهواء النفس شرك خادع ، وأن السعادة شبح زائل ، وأن الحياة نفسها خيبة وضلالة .

وهذا الشعور من شأنه أن يحمل الرجل المفكر المتروى على أن يرجع إلى نفسه متدبراً باحثاً متحيراً فى أمر مصيره .

الإنسان فى وسط المدن قد يبدو وكأنما هو الشغل الشاغل للكون كله : إذ فى المدن يتلأأ نجمه ، ويلو كعبه ، وفيها يبرز كل

ما أوتى من سيادة ظاهرة ؛ ويلوح فيها كأنه المهيمن على مسرح الدنيا ، وكأن الله ما أبدع الكائنات ولا دبر هذا العالم العجيب إلا لخدمته وقضاء مصالحه دون سائر المخلوقات : من أجل هذا تملكه العزة والكبرياء ، وتحفزه ثورة الظفر ، ويأخذه الغرور .

ذلك شأن الإنسان في غمار المدن وفي ذلك المطرب الحافل بظاهر الحضارة الإنسانية وآثارها ، الزاخر بأفواج الناس من لداته ونظائره . لكن هذا الإنسان المتجبر المتصلف إذا اتفق له أن وجد نفسه ساعة وسط طبيعة شاسعة ؛ فرأى نفسه وحيداً تجاه السماء التي ليس لها من نهاية ، وحيال هذا الأفق الذي يمتد وينتشر إلى أقصى مرأى البصر ، والذي يجد من بعده وفيما وراءه آفاقاً أخرى نائية مترامية — أقول إذا وجد هذا الإنسان نفسه وسط معالم الطبيعة الرحبة ، وشاهد من جليل صنع الباري ما يقصر عن إدراكه، فترامت له من أعلى الجبال، ومن تحت ضوء النجوم، هنا وهناك ، قرى صغيرة مبعثرة ، تتضاءل فيما وراءها من غابات وآكام ، ورأى هاتيك الغابات والآجام هي أيضاً تضمحل وتفنى على امتداد البصر — عند ذلك يخطر في باله أن تلك القرى تسكنها خلائق ضعيفة مثله ؛ فإذا بدأ له أن يقيس هذه الخلائق بمعالم الطبيعة التي تحيط بهم، وأن يقيس هذه الطبيعة نفسها بعالمنا وهي منه

بمثابة القطرة من البحر المحيط ، ثم قارن بين هذا العالم وبين آلاف
العوالم الأخرى السابحة في فضاء الكون وأجوائه ، والتي إذا
قيس بها عالمنا لم يكن شيئاً مذكوراً — حين يقف المرء على هذا
المشهد الرائع ، يشعر بأنه يدنو شيئاً فشيئاً من مطالع الأبدية ، ويمتلئ
قلبه بجلال القدرة الإلهية ، ويتمثل ما في حال الإنسان من ضعف
وصغر . وعندئذ يرى لأهوائه المنكودة التي لا تخلو لحظة من
شوائب وكدر ، ويترحم على هناءاته الباطلة التي تقضى وشيكاً
إلى التبرم والضرر ؛ وحينئذ يسأل نفسه ، من هو ؟ وما شأنه ؟
ومن أين جاء ؟ وماذا يصنع في هذه الدنيا ؟ وعندئذ يعنّ للإنسان
أن يفكر في حظه ومصيره .

• • •

ولننظر لحظة في تاريخ الجنس البشري : شعوب تجمّء وتؤدي
مهمتها في الوجود ، وسرعان ما تختفي وتظهر أمم غيرها فتمثل
دورها على مسارح الأرض ثم تمضي كمن سبقها ، وهكذا قصة
كل حين .

حين نفكر في هذا الليل الحالك الرهيب ، الذي تسير فيه
الإنسانية متعثرة ، جاهلة منبتها وغايتها ؛ وحين ننعم النظر في هذه
الأمم التي تظهر على وجه الأرض في كل عهد ثم تمضي وليس

منها من يدرى على التحقيق من أين جاء ، ولا ماذا يصنع ، ولا إلى أين يذهب ؛ وحين ننظر في وجوه الاختلاف والتفاوت الذى يفرق بين الأقاليم أكثر مما تفرق بينهم المسافات والجبال والبحار ، وحين نفكر فيما يساورهم من دهشة حين يلتقون ، وما ينشب بينهم من خصومة حين يتعارفون ، وعندما نتدبر أن هذا القضاء الغامض الذى ينتدبهم شعباً شعباً على مسرح الدنيا ، وهذا القدر الغالب الذى يكتم سره عن الناس ، والذى ما يكاد يجعل بعضهم يسودون فيها ردهاً من الزمن ، حتى يخفى عليهم ويتركهم شذر مذر ويجعلهم أثراً بعد عين — حينئذ يستولى على النفس رهبة وخشوع ، ويحس المرء عبء هذا المقدور المستور الذى ليس إلى النجاة منه سبيل .

فما هى هذه الإنسانية التى نحن شطرها وجزؤها ؟ ومن أين جئنا ؟ وإلى أين نمضى ؟ أترى يكون شأنها شأن أعشاب الحقول تنبت من الأرض فى كل مكان ، فى اليوم الذى عينته نواميس الكون العامة ، ثم تعود إليها إذا جاء أجلها فلا تستقدم عنه ساعة ولا تستأخر ؟ أم ترى أن الكون ليس إلا مسرحاً تمثل عليه الإنسانية فصلاً من روايتها السرمدية ؟

لقد دانت مدينة الشرق لمدينة اليونان ، ودانت مدينة اليونان

لمدينة الرومان ؛ ولقد برزت من غابات جرمانيا مدينة جديدة فقوضت مدينة الرومان ؛ وبرز من وراء المحيط عالم جديد يحمل مدينة جديدة . فما نصيب هذه المدينة الجديدة وما مصيرها ؟ ترى هل تبسط على الدنيا سلطانها ؟ أم أن من حظ جميع مدنات الأرض أن تزدهر وترتفع ثم يدب إليها الضعف والاضمحلال ؟ وبعبارة أخرى ، هل الإنسانية تدور منذ الأزل في دائرة معينة ؟ أم تعدوها وتتقدم ؟ أم هي كما يزعم البعض تتأخر وتتقهقر ؟

إن الأمر يلتبس علينا ؛ وتساورنا الحيرة في هذه المسائل . يتساءل الإنسان ما هذا القانون الذي يتبعه قطعان البشر دون أن يعرفوه والذي يحملهم من أصل مجهول إلى غاية مجهولة ؟ وعلى هذا النحو يفكر الإنسان في مصير الإنسان .

ولا يظنّ القارئ أنه يلزم أن يكون الإنسان عالماً لكي يسمو عقله إلى تصور مشكلة مصيره : فإن الفلاح الساذج الذي يرعى الماشية هو أيضاً يواجه الطبيعة . وفي أوقات فراغه الطويلة قد يفكر متسائلاً من هو ؟ وما عسى أن تكون تلك المخلوقات الراقدة عند قدميه ؟ وللفلاح أيضاً أجداد هبطوا القبور واحداً بعد واحد ، فهو يتساءل : لماذا ولدوا ؟ وفيم عاشوا على الأرض حقبة من الزمان ، حتى إذا انقضت آجالهم ماتوا وأخلوا المكان

من بعدهم لآخرين هم بدورهم يختفون ؟ أهكذا الحال أبد الدهر بلا سبب ولا غاية ؟ إن الفلاح يفكر مثلنا في هذه الشئون ؛ وهو يفكر كذلك في هذا الكون اللامتناهى الذى ليس هو منه سوى ذرة يسيرة ؛ وهو يشعر مثلنا أنه ضائع في خضم الكائنات التى لا يعرف لها مبدأ ولا نهاية .

وقد يخطر له أحياناً أن يبحث عن الصلة بينه وبين تلك البهائم التى يتولى رعيها . وقد يتساءل : كما أنه هو أشرف منها أليس ثمة مخلوقات أخرى أشرف منه وأرقى . وإذا تمثل ما هو فيه من فقر وكد وذل ، يسهل عليه أن يتصور خلأثق أخرى أكمل منه وأعظم استعداداً للسعادة . وحينئذ يحسر فيوجه إلى الخالق سبحانه هذا هذا السؤال الصارخ الحزين ، ربى لم خلقتنى ؟ وما معنى المهمة التى أقوم بها فى هذه الدنيا ؟ .

إذا عرض الإنسان فى ظرف من ظروف حياته أن يردد هذا السؤال ، ثم لم يجد فيها رسخ من عقائده جواباً مقنعاً شافياً ، ساورته فى ذلك شكوى أليمة ولم يعصمه شيء من الكفر والجحود إلا أن تدركه رحمة من العلى القدير .

الحرية عند اليونان والرومان

الجمع بين الحرية والديمقراطية - معنيان للحرية عند أرسطو
- الحرية السياسية والحرية الداخلية - « الايقوريون »
و « الرواقيون » - حرية النفس عند « إبيكتيتوس »
و « سهرقس أوريليوس » - مطالب العصر

إن فكرة الحرية عند اليونان متصلة اتصالاً مباشراً بفكرة الديمقراطية، أى بالحكومة التى تكون السيادة فيها للشعب. وقد قال أرسطو فى كتاب « السياسة » : (الكتاب السابع ، الباب الأول) « إن الأساس الذى يقوم عليه النظام الديمقراطى هو الحرية ، . فما الذى يقصده مفكرو اليونان من الجمع بين معنى الديمقراطية والحرية ؟

* * *

فى زمن « هوميروس » (القرن الثامن قبل الميلاد) و « هزيود » (القرن السابع ق . م) لم يكن يحسب للفرد اليونانى حساب : تقرأ فى « الإلياذة » ، أن إبداء الآراء وإصدار الأحكام فى اجتماعات « الأجورا » ، كان مقصوراً على الملك ورؤساء العشائر . ونرى فى كتاب « الأعمال والأيام » ، فرقاً ظاهراً بين كبار ملاك الأراضى وبين جمهرة صغار الملاك . فلم يكن هنالك وقتئذ حرية حقيقية إلا لأصحاب الثراء . وفى القرن السابع بدأ يتكون من اليونانيين شعب مدنى ، أى يجتمع أقرب إلى الديمقراطية ، وذلك بفضل

التوسع الاستعماري وازدياد السكان في المدن والموانئ، وازدهار التجارة والصناعة .

وتم التغيير حوالي سنة ٦٠٠ ق . م ، إذا أتيح للشعب نفسه أن يصدر قانوناً دستورياً ، وأتيح للقضاة المختارين من الشعب أن يظفروا بالسيادة في إدارة حكومة المدينة ، وتألفت هيئة من الشعب تجتمع في جلسة علنية في التاسع من كل شهر ، لتدبر شؤون « الديموس » (الشعب) ، ولتحكم في جمع المنازعات والخصومات . وفي هذا العصر نفسه (٥٩٢ ق . م) كانت قوانين « صولون » تكفل للأثنيين التمتع « بالحرية المدنية » : إذ حرمت القبض على العاجزين عن الوفاء بما عليهم من ديون ، عندئذ أصبح أبناء الأثنيين جميعاً مواطنين أحراراً . وتم تطور هذا النظام على يد « بركليس » ، إذ أن تشريعاته (التي أصدرت سنة ٤٥١ ق . م) هيأت للمواطنين ، مهما كانوا فقراء ، أن يصلوا إلى أعلى مناصب الدولة .

وإذن فالجمع بين « الحرية » و « الديمقراطية » قد تضمن ميزتين : الأولى « الحرية المدنية » ، بمعنى أن كل عضو في المدينة من أبوين يونانيين يستطيع أن يعيش في أمان على شخصه وأمواله ، ما دام لا يخالف قوانين الدولة . والثانية « الحرية السياسية » ، بمعنى أن كل مواطن يستطيع أن يتولى جميع المناصب العامة ، سواء كانت ولايتها

بالانتخاب أو بالاقتراع . ويتميز هذا النظام عن النظام «الأولغرشى» ، أو النظام الأرسقراطى الذى لا يجعل السلطان إلا لطبقة معينة ، كما يتميز عن النظام الملوكى أو النظام الاستبدادى الذى لا يجعل السلطان إلا لرجل واحد تكون إرادته قانوناً . وبفضل الديمقراطية اليونانية تحرر اليونانى من أمور كثيرة : تحرر فى شخصه من قيود الرق ، سواء كان مكبلاً بها فعلاً أم كانت تهدده كما فى حالة الرق بسبب الديون ؛ وتحرر أيضاً ، باعتباره حيواناً سياسياً ، من استبداد السادة اليونانيين ، سواء أكانوا ملوكاً أم من أصحاب الأراضى . وهذا هو المعنى الأصلى للحرية عند اليونان (١).

* * *

بعد أن ذكر أرسطو فى كتاب «السياسة» أن الحرية شيمة الديمقراطية ، وأن رأى الشائع فى أثينا أن هذا النظام هو الوحيد الذى يمنح الناس حظوظهم من الحرية ، قال : « للحرية معنيان : أحدهما أن يكون الإنسان محكوماً تارة وحاكماً تارة أخرى . لأن فكرة الشعب عن العدالة هى المساواة فى الحقوق للجميع من حيث العدد لا من حيث القيمة . وإذا كان هذا معنى

(١) راجع : Festugière, Liberté et Civilisation chez les Grecs,

Paris 1948.

العدالة فالجمهور هو بالضرورة السيد الحاكم ؛ إذ أن قرار الأغلبية هو القانون النافذ آخر الأمر . والواقع أن هذه هي المهمة الخاصة للحرية ، إذا صح أن العبد لا يحيا على هواه . وإذن فهذه هي العلامة الثانية المميزة للديمقراطية والتي ولدت عند الإنسان كراهية السادة والرغبة في أن لا يكون له سيد على الإطلاق ؛ فإذا لم يكن ذلك يمكننا فليكن سيداً مرة ومحكوماً مرة أخرى . وعلى هذا النحو يميل المرء إلى تحقيق الحرية في المساواة بين الجميع . . (٢)

* * *

فظاهر أن للديمقراطية في نظر اليونانيين ، وكما يعبر عنها أرسطو ميزتين : الأولى توزيع العدالة بين الجميع ، أو ما نسميه اليوم بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية . والثانية هي حرية كل واحد في أن يحيا كما يشاء .

والدليل على أن هذين المعنيين كانا راسخين في عقلية اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد هو ما نجده في خطبة « بركليس » المشهورة في رثاء أبناء أثينا الذين ماتوا في السنة الأولى من حرب البلوينيز . فقد استهل « بركليس » خطبته بالشأن على الأجداد الذين برعوا في الحرب والقتال ، فاستطاعوا أن يصونوا أرض

(٢) أرسطو : « السياسة » ، الكتاب السابع ، الباب الثاني .

الوطن ، ودأن يسلموه حراً وديعة إلى الأبناء والأحفاد . ثم مضى
 ممتدحاً الديمقراطية فقال : « أن اسم دسورنا هو الديمقراطية :
 لأنه دستور يهتم بالأغلبية لا بالأقلية ، ولأن جميع الإثنيين
 متساوون في الحقوق والواجبات . أما المناصب العامة فكل واحد
 يرشح لها وينالها ، لا بفضل انتباهه إلى حزب ما ، بل بفضل صفاته
 وبميزاته الشخصية ، ولا يحول دونه شيء ما دام باستطاعته أن
 يؤدي خدمة للدولة إننا لا نعضب على أحد منا حين يصنع
 ما يحلوه ويتصرف على الوجه الذي يريد . . . وعلى الرغم من
 سهولتنا في معاملتنا الخاصة نشعر في أنفسنا قبل كل شيء بخشية
 القوانين واحترامها ، فتمنعنا تلك الخشية من مخالفتها في أعمالنا العامة
 لأننا نطيع الحكام الذين يتقلدون مناصب القضاء واحداً بعد الآخر
 كما نطيع القوانين ، ولا سيما القوانين التي ليست مكتوبة والتي تسم
 من يجترحونها بميسم العار في نظر الناس جميعاً » (٣) .

* * *

هذا هو المثل الأعلى للديمقراطية وللحرية عند اليونانيين ؛
 وليس من شك في أن هذه الحرية التي كان الإثينيون
 يستمتعون بها هي التي حملتهم على الدفاع عن حرية وطنهم بكل

(٣) توقيديس : « تاريخ حرب البلوبونيز » : ٢ ص ٣٥ وما بعدها .

ما وسعهم من قوة : الدفاع عنها ضد الفرس في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ، وضد الأسبرطيين وحلفائهم في أواخر ذلك القرن نفسه .

ومن الأمور المشهورة عند مؤرخي ذلك العصر وشعرائه أن يوازنوا بين الفرس واليونانيين من هذه الجهة : فالفرس — في نظرهم — عبيد يقاتلون مأجورين ، أما اليونانيين فأحرار يقاتلون من أجل مثل أعلى للحياة ظفروا به بعد جهاد شاق ، وهم مؤمنون بأن هذا المثل وحده هو الكفيل بازدهار الشخصية الإنسانية وإكتمالها . نجد في رواية « الفرس » ، لإخيل ، أن أتوسا يسأل : « أين أثينا ؟ أهى مدينة كبيرة بلغت من قوة الجيش والمال حداً جعل « أجزرسييس » يرى وجوب القضاء عليها ؟ ومن هم أولئك الأثينيون ؟ وأى قائد يقودهم إلى الحرب ؟ ومن هو ذلك الطاغية الذى يتولى تصريف أمورهم مستبداً برأيه ؟ ، فيجيب الشيوخ : « إنهم لا يرون أنفسهم عبيداً لآى إنسان ، وليس لأحد عليهم من سلطان » ، (٤)

فالامر الذى يزعمه اليونانى هو أنه ليس عبداً لإنسان ، وإنما يطيع القانون ، لأن القانون هو المعبر عن إرادة الشعب ،

(٤) إخيل : « الفرس » : ٤٧٢ .

ولأن الشعب هو كل مواطن يوناني ، والمواطن هو الذي أعد القانون وهو الذي سنه في الجمعية العامة ، وهو الذي طبقه في مختلف المحاكم بالمدينة . واليوناني حين يذود عن حرية وطنه إنما يذود عن حرته الشخصية ، الحريتان لا تفرقان بل هما شيء واحد .

* * *

وإذن فاصل معنى الحرية عند اليونان هو الحرية السياسية . ولكن هذا المعنى من معاني الحرية قد انتقل انتقالاً طبيعياً إلى الحرية في الفكر وفي السلام وفي العمل وفي السلوك . وكان طبعياً أيضاً أن يكون له أثر كبير في فكرة « الإنسان » نفسه ، وفي ازدهار شخصه ، وفي فكرة « الحكمة » بكل ما تضمنته عند القدماء من كرامة واستقلال .

وقد أوضح « جوم-برنس » ، هذا الأمر فقال : « إن استتباب الديمقراطية قد كفّل لكل مواطن أن يشعر بحرية جديدة كانت وقفاً على الإشراف من قبل . وساقه هذا الشعور بالحرية إلى كثير من عواطف « النبل » ومكارم الأخلاق . كان اليوناني يرى لنفسه ، باعتبار حرّاً ، منزلةً فوق منزلة العبيد وحالاً تباين حالهم . وكان يرى أنه بهذا الاعتبار رجل مستقل عن الحظوظ والأقدار ، قليل الاكثارات بالخاوف والآمال . إنه يستطيع أن يستمع بما يملك

وهو آمن مطمئن ، وليس لأحد سوى الآلهة سلطان عليه . . .
وعندئذ أصبح يرى في التوكل على الأقدار أو التكالب على المصالح
المادية دليلاً على الخسة والهوان ، ويرى احتقار المال والعزوف
عن التجارة آية على النفوس الحرة الكريمة . فلما أشاد الفلاسفة
بهذا النموذج من الإنسان الحر ، وعدوه مثلاً أعلى للإنسان في كل
زمان ومكان ، انبثق في الأخلاق اليونانية مثال الحرية الداخلية .
فن وافق مطالب هذا المثال كان إنساناً حراً ، ولو كان عبداً يُباع
في الأسواق ، ومن خالفه كان عبداً ، ولو كان ملكاً يجلس
على العرش .

* * *

وهذا النزوع إلى الحرية الداخلية ، قد وافق ضياع استقلال
المدن اليونانية سنة ٣٣٨ ق . م ، وتبعيتها للملك مقدونيا ، فاضطرت
الحرية إلى أن تلوذ بحمى النفس الإنسانية ، حيث لا تستطيع أن
تمتد إليها يد الطغاة والمغتصبين : إن اليونانيين قوم تكاد الحياة
السياسية عندهم أن تطفئ على كل شيء ، ولكنهم الآن قد سئموا
الجمود السياسي بعد ضياع استقلالهم ؛ وهم يريدون أن يتلهاوا عن
التفكير في محنتهم ؛ ولكن الآداب والفنون لا تكفي لبد أوقات
الفراغ في حياتهم ، فكان طبيعياً أن تصبح الفلسفة حينئذ هي الملاذ
الوحيد للمجتمع الأثيني . والفلسفة بدورها قد عنيت بالحياة

العملية ، فأرادت أن تكفل الإنسان ملاذاً في الضراء وحين
البأس . ونظر اليوناني فوجد على المسرح الفلسفي مدرستين
كبيرتين متنافستين في اجتذاب الجماهير : إحداهما مدرسة « الحديقة »
وقد أنشأها « إبيقور » سنة ٣٠٦ ق . م ، والثانية مدرسة « الرواق »
وقد أنشأها « زينون » سنة ٣٠١ ق . م .

أما مدرسة « إبيقور » فهي البيئة الجديدة التي يحس الإنسان
أنها داره التي يأوي إليها ، هي أسرة « الأصدقاء » . وليست الصداقة
إلا بيقورية هي الشارة الخارجية التي تربط التلاميذ بالأساذ
فحسب ، بل هي الأساس الذي تقوم عليه الحكمة ^(٥) . وتتلخص
الدعوة لإلا بيقورية في وجوب سعى الإنسان إلى الخلو من
الاضطراب النفسى . ولكن المرء لا يستطيع أن يبلغ هذه الغاية
إلا بمناصرة جماعة « الأصدقاء » ومشاركتهم إياه في السراء والضراء
والمثل الأعلى للحرية كما دعا إليه « إبيقور » هو أن يخلو قلب
الإنسان من كل رغبة أو رهبة ، وأن تبرأ نفسه من الخرافات
والأوهام .

وأما فلاسفة « الرواقية » فقد أرادوا إحلال « الإنسان »
حل المواطن ، وجعلوا « الحكيم » مواطناً للكون كله ، ومالوا

(٥) راجع : فستوجير : « إبيقور وآلهته » ، باريس ١٩٤٦ - الفصل الثالث

إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة ،
 أيا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم . فالناس جميعاً طبيعتهم واحدة
 وأصلهم واحد ، وهم من جهة عقولهم يشتركون في نظام واحد ،
 وينتسبون إلى إله واحد ، ويؤلفون دولة واحدة ، حدودها
 الكون كله ، ورئيسها الله ، وقوانينها قوانين الطبيعة . وكلما استرشد
 الإنسان في حياته بهذه القوانين العقلية الطبيعية التي يقر بضرورتها
 ويعمل على استنباطها أصبح رجلاً حراً بأكمل معاني الحرية ^(٦).

* * *

وإذن فنحن نرى أن حكماء أثينا قد استطاعوا في أزمان الشدة
 والبلاء أن يقدموا للعالم نظرة جديدة عن الحرية . وهذه النظرة
 نفسها هي التي سيقدمها حكماء رومة ، والرواقيون منهم على
 الخصوص ، ولكن مع شيء من التحوير .
 وفكرة الحرية هي الفكرة الإكبرى التي تسود فلسفة
 أبكتيتوس ، الرواقي الروماني (القرن الأول بعد الميلاد). والحرية
 عنده هي أن يتصرف الإنسان في أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن
 قهره على غير ما يريد . وإذن فهي حرية النفس التي تعرف كيف

(٦) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة ١٩٤٥ س ١٠٧ وما بعدها

تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها . وإذا أراد الإنسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقاً للبدا السقراطي المشهور ، أن يعرف نفسه . عندئذ يتبين أولاً أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لبدنه ، عبد للمال ، عبد للجاء والسلطان . فاذا التمس المرء الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ، ولا في جسده ، ولا في ماله ولا في جاهه ، لأن في ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاءً عظيماً ، بل إنه واجدها في نفسه وفي أمر مطلق مستقل ، وهو قدرته على الحكم والإرادة . ولا شيء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء : « سأل الفيلسوف تليذه : أهنا لك شيء هو ملك لك ؟ قال التليذ : لا أدري ، فقال الفيلسوف : أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق ؟ قال : لا . فقال : أيستطيع أحد أن يكرهك على إرادة ما لا تريد ؟ قال : يستطيع ذلك إذا هددني بالموت أو بالحبس ؛ فقال الفيلسوف : إذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس ، أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد ؟ قال : لا . قال : أو ليس في قدرتك أن تحتقر الموت ؟ قال : بلى . قال : فأنت حر حينئذ . . . » . فحرية النفس عند « أبىكتيتوس » ، تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء بل إنها عنده تفلت من سلطان الله نفسه : فان الله الذي منحنا الحرية يستحيل عليه أن يسلبنا إياها ، لأن المنحة

الإلهية لا تسترد كالمئحة البشرية . وإذن ففي الحرية يجد الإنسان مستنده الذى يطمئن إليه (٧)

* * *

أما الامبراطور الرومانى «مرقس أوريليوس» (١٢١ - ب.م) فقد دعا إلى فكرة الاستقلال . قال : إن خير كل موجود وغايته هو أن يودى العمل الذى خلق له . والإنسان إنما خلق بطبيعته عاقلا . فحسبه إذن — لكى يصيب خيره ويبلغ غايته — أن يحقق استقلاله النفسى مهما كلفه ذلك . واجب عليه أن يصون ذلك الاستقلال سواء كان بإزاء غيره من الناس أم بإزاء الآراء التى منشأها الخيال أو الأهواء أو الانفعالات أو الرغبات أو المخاوف فإذا بلغ الإنسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حراً غير مقيد ، وعاش من نفسه فى حصن حصين ، فلا يمسكه مكروه ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضرا . ولقد أصر مرقس أوريليوس على الأخذ بما دعا إليه الرواقيون من التفرقة بين الأشياء التى فى قدرتنا ، والأشياء التى ليست فى قدرتنا : فكل ما هو مغاير لنا وخارج عنا ليس فى مقدورنا ، والذى فى مقدورنا هو ملكات نفوسنا ، وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على تصديق الأفكار التى نحكم ببداهتها ،

(٧) راجع : أبكتيتوس : « المحادثات » ، الكتاب الرابع ، الفصل الأول

وقدرتها على الرفض والتوقف عن الحكم . . . فإذا قيل إن قدرة الإنسان محدودة، وإن كثيراً من المصاعب تعترض طريقه، فالجواب أن هذا هو السبب في أن الحكيم لا يريد شيئاً قط إلا ، بتحفظ ، أى على شرط أن يكون الشيء المطلوب قريب المنال : فإذا كان صعب المنال ، فالرجل الذى يكون قد تحفظ فى طلبه لا يشعر من جراء فشله فى بلوغه بأى ألم أو خيبة ظن ، لأنه كان يقدر وقوع الفشل من قبل ، وبهذه المثابة لا يعده فشلاً (٨)

ولإذن فالحرية الداخلية عبارة عن أن نغير رغباتنا ، وأن نرفعها من المستوى الفردى إلى مستوى الكون . فأنا إذا وافقت الكون أصبحت حراً فى أن أعمل كما أشاء ، واستمتع بحرية تامة . ونتائج عملى ، سواء كانت موفقه أو غير موفقه ، لاتهمنى إطلاقاً . وما يهمنى إلا الصورة التى أضفيها على الفعل ، وهذه الصورة ممتازة : كل شيء حسن ما دام يتم وفقاً لقانون الكون الذى هو حسن . وما علىّ إلا أن أتابع قانون الكون ، عندئذ يبدو لى كل ما يصيبني شيئاً حسناً .

* * *

كان من شأن الحوادث الكبرى التى وقعت فى بلاد اليونان

(٨) مرقس أوريليوس : « حواطر » الكتاب الثالث ، ف ٩

في عهد « فيليب » و « الاسكندر » ، أن جردت الاخلاق اليونانية من طابعها القومي المؤلف عند أرسطو وأفلاطون ؛ فلم يُعد للواطن « اليوناني » وجود : سقط القناع اليوناني القديم ، ولم يبق سوى « الإنسان » . فأرادت الفلسفة أن تعلمه الفضيلة وأن ترشده إلى السعادة : فكان سبيلها أن تصرفه عن كل شيء ، حتى عن الوطن . ومن أجل هذا وجدنا الطابع العام للذاهب الفلسفية في « العصر الهليني » هو عدم الاكتراث بالأمور السياسية : فذاهب « ديوجانس » و « أرسطيبوس » و « بيرون » و « قريادس » و « إبيقور » و « وزينون » - على ما بينهما من اختلاف - إنما هي صور متنوعة لسعي الإنسان إلى الانطواء على النفس ، والانصراف عن الأشياء الخارجية والمظاهر الخداعة التي تحول بينه وبين تكميل نفسه وإسعادها . لقد كانت « أثينا » من قبل زعيمة الحرية : حرية الفرد في المدينة ، وحرية المدينة في بلاد اليونان . فلما انحلت المعتقدات القديمة ، وهوت الحرية السياسية ، ووهنت الفضائل الأخلاقية ، لم يبق أمام النفس الإنسانية إلا أن تنكش على ذاتها ، حتى تصادف عقائد جديد تشعل فيها نار الحب والأمل ^(٩) . ولم يبق أمام فلاسفة أثينا إلا أن ينهضوا بعبء هذه المهمة ،

(٩) Gilbert Murray, « Stoic, Christian and Humanist »

1946, p. 92

فقاموا يبيّنون للناس أن « الحكيم » يظل حراً إذا عرف كيف يستكفي بنفسه ، وكيف يحيا على وفاق مع نظام العالم .

* * *

لقد كان « إبيقور » رجلاً مريضاً ، وكان « كلينثس » الرواقى سقّاءً يشتغل ليلاً في خدمة خبّاز ، وكان « ابكتيتوس » الرواقى عبداً . وكان العصر الذى عاش فيه « إبيقور » و « زينون » عصر مجاعة وموت ، قد تقلبت فيه على أثينا أحداث كثيرة : ثارت أثينا ثلاث مرات (و انتهت ثوراتها بإراقة الدماء) ، وقاومت الحصار خمس مرات ، واستولى عليها الأعداء ثلاث مرات وفى الحق لقد كان ذلك العصر أحد تلك العصور التى يستولى فيها على الإنسان شعور بسخف الحياة وتفاهة قدرها . ولأول مرة حينئذ ظهرت فكرة « السخف » (١٠) فى فلسفة الحياة تحت اسم « الحظ » و « البخت » و « القسمة » !

وإذن فهاتان الفلسفتان الأخلاقيتان اللتان ظهرتتا فى أوقات الشدة والبلاء قد جاءتتا ملائمتين لبؤس الإنسان الحديث الذى بدأ هو أيضاً فى الظهور حينذاك ، ذلك الإنسان الحائر الضائع فى جمهرة الناس ، والذى هو أشبه برقم من أرقام الحساب وسط عدد

(١٠) وهى الفكرة التى عادت الى الظهور فى أيامنا هذه عند « الوجوديين ».

لا يحصى من المخلوقات البشرية التي هي على شاكلته والتي لا تعرف عنه شيئاً كما لا يعرف هو عنها شيئاً ، ذلك الإنسان الذي يحمل وحده عبء الحياة ويعيش بلا صديق ، ويسير بلا مأرب ولا سبب من أسباب الوجود ، ويدور على نفسه كالبهيمة إلى أن يموت . . . (١١)

إلى هذا الإنسان القلق المضطرب قدم « إبيقور » و « زينون » وأنصارهما من بعدها هدايةً إلى طريق جديد لمباهج حياة سعيدة لم تستنفد بعد فضائلها حتى في أيامنا هذه : أرشدها إلى سكينة النفس التي لا تساورها رغبة أو رهبة : وعلمناه كيف يسلك سبيل « الحكمة » الإنسانية ليصل إلى الحرية الداخلية وهي الحرية الحقيقية .

(١١) فستوجيير : « الحرية والمدنية عند اليونان » ، باريس سنة ١٩٤٨

ص ٦٠ بع .

حول تاريخ الفلسفة الأوربية

في العصر الوسيط

خصائص « العصر الوسيط » في أوروبا — سيطرة
اللاهوت — أوغسطين — الأفلاطونية — المشكلة
« المدرسية » : التوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة
اليونانية — كتاب الأستاذ يوسف كرم — ميزات الكتاب
ملاحظات من حيث الشكل — ميزات الفكر المدرسي

يطلق اسم « العصر الوسيط » على حقبة طويلة من الزمان ،
تمتد على وجه التقريب من القرن السادس الميلادي إلى عهد
« الإصلاح » ، الدينى المسيحى ، وأظهر خصائص هذا العصر على
العموم أن علماء الدين ورجال الكنيسة كانوا هم القائمين فى البلاد
الأوربية على شؤون التعليم الفلسفى . وفى إبان القرن السادس
والسابع والثامن كانت الكنيسة المسيحية هى الرسول الوحيد
لنقل كل مابقى من تراث العصر « الكلاسيكى » ، القديم ، وكان ينظر
إليها على أنها المخلص الوحيد للإنسانية ، لا من نار جهنم فحسب ،
بل من البهيمية والهمجية أيضاً . وكان إدراك هذا الأمر ، على
ما فيه من إبهام وقصور ، هو الذى أضفى على عقلية العصور
الوسطى وحدتها ووسمها بالطابع المميز لها .
كان فكر القرون الوسطى فى صميمه يرد كل شيء إلى الله ،

وكان جميع الكبار من مفكرى تلك العصور لاهوتيين ، حتى ليصح القول بأن « عصر النهضة ، الأوربية إنما بدأ حين اختفت هذه الظاهرة الدينية العامة ، وازدادت المعرفة بآثار القدماء من العرب واليونان . فمن القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر كان العلم بآثار أفلاطون وأرسطو ضئيلاً إلى حد يدعو إلى الدهشة ، إذ لم يبق من كتب أفلاطون إلا كتاب « طيماوس ، الذى ترجمه « خليكديوس ، إلى اللاتينية ؛ ولا من كتب أرسطو إلا كتاب « المقولات ، وكتاب « الشرح ، ؛ ولم تكن مضامين كتب أرسطو الأساسية معروفة بوجه عام إلا فى بداية القرن الثالث عشر ، وإن كانت كتبه فى المنطق قد كشفت كلها مرة أخرى قبل نهاية القرن الثانى عشر . وكان يسود الفترة الأولى من العصور الوسطى مؤلفات القديس « أوغسطين ، الذى استطاع ، أكثر من أى واحد آخر من « الآباء ، اللاتينيين ، أن يدخل فى تعاليم الروح الفلسفى عند الأفلاطونيين المتأخرين ، والذى استمر يؤثر أعمق التأثير وأبقىه فى عقلية العصور الوسطى ، حتى حين بلغت سلطة أرسطو ذروتها . وقد كان لاهوت الكنيسة فى « عصور الآباء ، مشبعاً بالأفلاطونية ، وظل إلى النهاية أقرب إلى المذهب الأفلاطونى منه إلى المذهب الأرسطوطالى .

وإذن فقد كانت مهمة المفكر في العصور الوسطى مهمة توفيق وتركيب أكثر من أن تكون مهمة خلق وإبداع ؛ فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من التبجيل . وكانوا يؤمنون إيماناً تقليدياً خفياً بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها ، سواء ماورد منها في الأناجيل أم فيما كتبه الآباء وشيوخ الكنيسة . وقد سرى مثل هذا الإجلال أيضاً إلى غير الكتب الدينية من آثار الماضي التليد .

وإذن فقد كانت المشكلة « المدرسية » ، هي التوفيق بين الوحي الذي تقول به الكنيسة ، والنظر الفلسفي الذي تلاًّ في سماء اليونان القديمة . وقد غلب الإيمان بإمكان هذا التوفيق : لأن الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، إنما خلق على صورة خلق الله ؛ لكن العقل البشري قد فسد بخطيئة آدم ؛ فإذا وقع بين العقل وظاهر الوحي تعارض وجب على العقل أن يبادر بالإذعان والتزول عن حقوقه . فإن أبي واستكبر وأراد أن يسيح ، كان مقترفاً أخش الكبائر وأخبت الشناعات ، وكان عمله هذا مرادفاً لإنكار معقولية الكون على الإطلاق ، لأن العقل والوحي يلتقيان عند مصدر واحد فريد ، وهو طبيعة الله التي هي سر من « الأسرار » التي لا يسبر لها غور . ومن أجل هذا رأوا أن الإخفاق في الوصول إلى الجمع بين الفلسفة والدين إنما يرجع إلى فساد العقل البشري ، الذي لا يحفظ عليه

سلامته إلاّ نعمة الإيمان . والخلاصة أن تاريخ الفكر في العصور الوسطى عبارة عن الكشف عن المحاولات المتعاقبة للتوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة الأفلاطونية أولاً ، والتوفيق بين تلك العقائد والفلسفة الأرسطوطالية أخيراً .

• • •

وهذا هو ما بسطه الأستاذ يوسف كرم ، ببيان جلى على إيجازه ، في كتابه الجميل « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط »^(١) الذى تقدمه إلى قراء العربية جد مغتبطين .

يقع الكتاب فى أربعة أبواب : الباب الأول فى « أساتذة العصر الوسيط » ، ويبحث فى أوائل نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية ، وفى القديس أوغسطين وديونيسيوس وبويس . والباب الثانى فى « تكوين الفلسفة المدرسية » ، ويبحث فى تنظيم التعليم ، ويبسط مذهب « جون سكوت أريجينس » وطائفة من اللاهوتيين والفلاسفة أشهرهم بيرنجى دى تور ، والقديس أنسلم ، ويير أبيلار ، وآلان دى ليل . والباب الثالث فى « أوج الفلسفة المدرسية » ، ويبحث فى نشأة الجامعات ، وفى مذاهب بعض الفلاسفة المدرسين مثل جيوم « أوفرنى » ، وألكسندر أوف هاليس ،

(١) نشرته دار الكاتب المصرى ، القاهرة سنة ١٩٤٦

والقديس بونا فتورا ، وروجريكون ، والقديس ألبرت
الأكبر ، والقديس توما الأكويني ، وسيجر دي برابان ، وريمون
لؤل . والباب الرابع في « انحلال الفلسفة المدرسية » ، يبحث
في إيكارت ، وجون دونس سكوت ، ووليم أوف أوكام ، والإسمين
الباريسيين مثل جان دي ميركور وجان بوريدان وألير
دي ساكس . ويختتم الكتاب ببيان للمراجع وقاموس للأعلام .



إن أبواب الكتاب ، بما يندرج تحتها من فصول وأعداد
وفقرات ، كلها قيمة نافعة ضرورية للوقوف على الفلسفة المدرسية
في نشوئها وازدهارها وانحلالها . ويجري الكتاب على نسق على
دقيق محبوك ، وينطق بلفظ عربي مبين ، تسرى فيه البلاغة حيناً
ويبلغ حد الإعجاز أحياناً ، وظاهر أن كتاباً كهذا لم يكتب على
عجل ، وإنما « صنعه » صاحبه بفكره ويده كما يصنع الفنان الذي
يعشق فنه تحفة رائعة ؛ فجاء هذا العمل ثمرة طيبة للتوفر على الدرس
والتحصيل وآية شاهدة على طول الروية والأناة ؛ وظاهر أيضاً
أن المؤلف لم يدفع بكتابه إلى المطبعة إلا بعد مراجعة وصقل
واستيعاب : وهذه شرائط الإتيان والسعي إلى الكمال بقدر
الإمكان ؛ وتلك خصال العلماء المحققين الذين يعكفون على بحوثهم

سنوات ، لا يحسبون حساباً « للموضوعة » أو للشهرة أو للسوق . . .
 فنرجو أن يكون ظهور هذا الكتاب ، وهو في هذه المرتبة من
 الإجادة ، درساً بليغاً للمستعجلين من الكتاب والمؤلفين .

وبعد فإننا نود أن نقدم إلى المؤلف الفاضل بعض الملاحظات
 التي قد ينتفع بها في الطبعة الثانية من الكتاب .

يذكر المؤلف (ص ٩٧) من نقلة الكتب العربية إلى اللغة
 اللاتينية في القرن الثاني عشر المترجم الإيطالي « جيرار دى
 كريمونا » ، ويذكر أنه قد ترجم إلى اللاتينية شرح الفارابي على
 السماع الطبيعي لأرسطو ؛ ونحب أن نضيف إلى ما ذكر أن دى
 كريمونا قد ترجم من كتب الفارابي كتاب « إحصاء العلوم » كله ،
 وأن هذه الترجمة الكاملة موجودة محفوظة بالمكتبة الأهلية
 بباريس تحت رقم ٩٣٣٥ ، وقد نشرها المستشرق الأسباني
 « بلانسيا » Palencia في طبعته للنص العربي الموجود بمكتبة
 الاسكوريال ، وذلك ضمن « منشورات كلية الآداب والفلسفة
 بجامعة مدريد » سنة ١٩٣٢ .

ونلاحظ أيضاً أن المؤلف قد أورد في مقدمة كتابه بعض
 المآخذ أو « المثالب » التي وجهت إلى الفلسفة المدرسية المسيحية

ثم شرع في الرد عليها ؛ ونحن نخالف الأستاذ في هذه الطريقة ، ونرى أن ما ذكره بهذا الصدد كان أحرى أن يؤجله إلى ما بعد الفراغ من عرض الفلسفة المدرسية جملةً وتفصيلاً ؛ فإدام حضرته قد نصب نفسه للدفاع عن الفلسفة المدرسية - وله الحق في أن يصنع هذا ، بل إنه مندوب إليه - فقد كان ينبغي أن يسلك الطريق الطبيعي الذي يسلكه كل محام عن قضية : يعمد أولاً إلى بسط الدعوى وبيان ظروفها وملايساتها ؛ ثم يتولى الدفاع عن وجهة نظره مع تفنيد دعوى الخصوم ، وعندئذ يستطيع القارىء الذى يكون قد أحاط بجملة الفلسفة المدرسية ، وكون له فيها رأياً ، أن يتابع المؤلف في دعواه ، وأن يتبين بنفسه مدى ما في دفاعه من إقناع . أما ما صنع الأستاذ كرم في كتابه من البدء مباشرة بالدفاع ، قبل بسط القضية ، فأمر ينطوى في نظرنا على نوع من الدور ، لأنه يفترض أن القارىء عارف من قبل بما هيّة الفلسفة المدرسية ، واقف على جهود رجالها ومذاهبهم فيها ؛ مع أن الكتاب لم يكتب إلا للتعريف بهذا الذى يُفترض من ناحية أخرى أنه معروف !

ولست أعنى من إيراد هذه الملاحظة أن يفهم القارىء أن

الخلاف بين المؤلف وبينى يتناول جوهر الموضوع . ولا أن
يظن أنني أقر أقوال من وصفوا الفلسفة المدرسية المسيحية بأنها
« حقبة مظلمة مقفلة على نفسها ، بل الواقع أن الخلاف بيننا هنا
إنما ينصب على الشكل فحسب ، وأعتقد أن للفكر المدرسى على
العموم ميزات ليس من الإنصاف إغفالها .

صحيح أن ذلك الفكر كان دينياً في صميمه ، وكانت الفلسفة
فيه خاضعة للاهوت ، ولا استقلال لها عنه ، بل أنها استخدمت
« لفهم الإيمان ، كما كانوا يقولون . وصحيح أن الفكر الأوربي
في العصر الوسيط كان فقيراً في المعلومات الواقعية النافعة ، وكان
يعوزه روح العلم الحديث ، كما كانت تعوزه المناهج الصحيحة للبحث
العلمي كما نفهمه اليوم ، أعني ذلك البحث القائم على الاستنباط
والاستقراء والتجربة ، دون تأثر بأى اعتبار آخر خارج عن
موضوع النظر .

لكننى أرى أن هذه الحقائق التى لا تنكر لا ينبغي أن تحملنا
على أن نغمط علماء العصور الوسطى حقهم من التقدير ، وخلق بنا
أن لا ننسى ما شاركوا فيه من جهود لتقدم العقل الإنسانى .
ويبدو لنا أنهم حققوا ذلك من عدة وجوه : الوجه الأول أن
المنهج الذى جروا عليه فى النظر العقلى وفى الاستدلال —

على الرغم مما كان فيه من جفاف وآلية — قد استطاع أن يكسب الفكر نفاذاً ودقةً وحذقاً في التمييز والتقسيم والتفريع والمحااجة وما إلى ذلك من صفات يندر وجودها في ذهنية العصور الحديثة . والوجه الثاني أنهم استطاعوا بتأملاتهم أن يتعمقوا مسألة من المسائل الفلسفية الكبرى ، وهي مسألة النفس والجسم . والحق أنهم قطعوا في درس هذه المسألة أشواطاً لم يبلغها القدماء من قبل ، وبينوا أن عالم الروح حق لا ريب فيه ، وأنه مهما يكن أمر الصلة بين الروح والبدن فإن الروح لا تقل عن المادة ثبوتاً وأصالة .

ومن الإنصاف أن نسجل لعلماء العصور الوسطى فضلاً آخر لا يستهان به ؛ ذلك أنهم جعلوا للحياة الباطنة منزلة رفيعة تفوق ما كان لها عند مفكرى القدماء ، وليس من الإسراف أن يقال بهذا الصدد إن الآثار التى خلفها الصوفية فى مواجيدهم ومشاهداتهم ومكاشفاتهم كان لها من عمق الأثر فى تربية « الذوق البسيكولوجى » مثل ما كان للتمييز والتقسيم والتفريع من الأثر فى تقوية « الذوق المنطقى » عند المناطقة والجدليين من أهل القرون الوسطى .

وبعد فإن أسرة الفلسفة فى مصر والشرق العربى لتغبط أعظم اغتباط بظهور كتاب « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط »

ذلك الكتاب الذى انسم ، كسائر ما كتب المؤلف ، بسمات الجد والعمق ، والجمع بين الدقة والطلاوة والرصانة والوضوح ؛ وأود أن أختم هذا العرض السريع بأن أعلن عظيم إعجابي بما يبذل الأستاذ المؤلف من جهود صادقة لخدمة الفلسفة فى البلاد العربية خدمات صالحة باقية ، وأود أن أنتهز هذه الفرصة لأقدم إليه خالص التهنية على ما وفق إليه من هذا العمل الدائب الباهر الذى أرى فيه فتحاً مبيناً فى الأدب الفلسفى العربى الحديث .

الفلسفة والدين

عند فلاسفة الإسلام

التوفيق بين الفلسفة والدين : الفيلسوف والنبي - الفارابي
- ابن سينا - حجة الغزالي ظالمة - ابن طفيل - نظرية
ابن رشد - نظرة الإسلاميين الى الصلة بين الفلسفة والدين

يقول «موريس فولف» في معرض الكلام عن فلاسفة العرب
«إن التوفيق بين الفكر الفلسفي وبين العقيدة الإسلامية كان من
أكبر ما انصرفت إليه عناية فلاسفة العرب . غير أن أغلبهم يفرق
بين دين المستنيرين المبني على دراسة فلسفية ، وبين دين الدهماء
القائم على تأويل القرآن تأيلاً حرفياً . ويتصل بهذه العناية
المنافشات التي ثارت بين المتكلمين من أهل السنة ، وبين غير
واحدة من الطرق المارقة التي لا يسمح المقام بتقصي تاريخها . . .
وكارادوفو وغيره يطلقون « المدرسية الإسلامية »
(Scolastique musulmane) على تلك المحاولة التي تبغى التوفيق
بين القرآن والفلسفة . ومع ذلك فلا ينبغي أن يغرب عن البال
أن فلاسفة العرب نحوا في تفسير العالم منحى قائماً بذاته مستقلاً
عن خضوعهم للقرآن ،^(١)

(١) موريس فولف: « تاريخ فلسفة القرون الوسطى » ج ١ ص ٢٠٩

ونحن إذا تقصينا آراء فلاسفة الإسلام واحداً واحداً في هذا الصدد، أعني بصدد الفلسفة والدين، لوجدنا مقالة « فواف، تشبه أن تكون صادقة منطبقة على الواقع في مجموعها : فقد كان فلاسفة الإسلام مسلمين مؤمنين مخلصين حقاً لدينهم يعتقدون اعتقاداً يقينياً كما يقول المستشرق « تيمان، أن الإسلام هو أكمل وحى إلهي ؛ غير أنهم إذا كانوا قد حاولوا التوفيق بين مذاهب الفلسفة التي يحبونها، ويقفون عليها حياتهم، وبين عقائد الإسلام الذي يؤمنون به ويقدمونه، فلم يكن مرجع ذلك إلى أنهم نصبوا أنفسهم حماة للدين — كما يقول ذلك المستشرق — بل إسكى يدرأوا عن أنفسهم شبه الأشعرية وغير الأشعرية عن كانوا يرمونهم بالزندقة والمروق، لاشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل . وحسبنا، لكي ندرك هذا الأمر أن نورد بيتين من الشعر قبيلا يوم حكم على الفيلسوف ابن رشد بالنفي من بلاده واضطهاد أنصاره :

نفذ القضاء بأخذ كل مضلل متفلسف في دينه متزندق
بالمناطق اشتغلوا فليل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

لقد كان أولئك الفلاسفة يرون للفلسفة مكانها وللدين مكانه، كل منهما يؤدي وظيفته في الحياة من غير أن يكون بينهما مصادمة

ولانزاع : فالفيلسوف يصل عن طريق العقل إلى إدراك الأمور النظرية ، وهو يلم بطرف من الحقائق العملية . مهمته إذن نظرية : البحث في العقائد والنظر في الحقائق العقلية .

أما النبي فهو يدرك من سبيل الوحي الحقائق العملية ، وطرفاً من الحقائق النظرية : وهو يرى ، في حالة إشراق ، النظام الأكمل للكون فيحاول أن يهدي الناس إليه . فوظيفته إذن عملية تشريعية أكثر من أن تكون نظرية . كانوا يرون أن مهمة النبي هي تحقيق العدل في هذا العالم ، ومهمة الفيلسوف هي التشبه بالله في كمال المعرفة . وبهذا المعنى يقول الفارابي : « وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله .. وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان » (٢)

والفارابي لا يرى بين الفلسفة والدين تعارضاً ولا منافرة . وإذا كان قد وجد بينهما اختلاف ، فليس ذلك إلا في الظاهر : لأن الشريعة تتخاطب الجمهور ، والجمهور لا قبل له أن يدرك من

(٢) الفارابي : « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (ضمن : « المجموع » القاهرة سنة ١٩٠٧ م ص ٦٢) .

أسرار الأمور وبواطنها ما يدركه الفلاسفة بالبراهين الحقيقية :
لذلك خاطبهم الشرع بما استطاعوا تصوره وإدراكه .
ونحن نرى هذه الفكرة تنشأ عند الفارابي ولا تلبث أن تنمو
وترعرع مع الزمن عند خلفائه من الفلاسفة حتى تبلغ القمة في
الوضوح والصراحة لدى الفيلسوف ابن رشد .

* * *

ولننظر قول الفارابي في رسالته المسماة « الجمع بين رأيي
الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ، وهي رسالة كتبها وفسر فيها العالم
تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الإسلامي : « والبرهانيات موكولة
إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات
موكولة إلى ذوي الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة إلى ذوي
الإلهامات الروحانية ، وأعم هذه كلها الشرعيات ، وألفاظها خارجة
عن مقادير عقول المخاطبين ، ولذلك لا يؤخذون بما لا يطبقون
تصوره : فإن من تصور في أمر المبدع أنه جسم ، وأنه يفعل
بحركة وزمان ، ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو أطف من ذلك
وأليق به ، ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل بلا حركة وزمان
لا يثبت في ذهنه معنى متصور البتة ، وإن أجبر على ذلك زاده
غياً وضلالاً ، وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ، ثم
يقدر بذهنه أنه غير جسم وأن فعله بلا حركة ، غير أنه لا يقدر

على تصور أنه لا في مكان ، وإن أجبر على ذلك وكلف تصوره تبدل ، فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لأعن شيء ، ويفسد لا إلى شيء ، فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه . لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه إلى الخطأ والوهن ، بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع منشأها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع الوحي والإلهامات ،^(٣)

ونرى الفارابي يعرض في هذه الرسالة أيضاً لأراء أفلاطون وأرسطو في مسائل عدة ، ويحاول أن يبين أنه لا خلاف فيها بين آرائهما من جهة ، ولا بين آرائهما وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى . وأخيراً يتناول فيها ثلاث مسائل مما كثر حولها التنازع بين أهل النظر العقلي وأصحاب النظر الشرعي . ويشير إلى مواضع الشبه ومداخل الشكوك فيها ، وهي : قدم العالم ، وإثبات الصانع ، والثواب والعقاب . ويحاول أن يثبت اتفاق أفلاطون وأرسطو على أن العالم محدث وليس بقديم ، واتفاقهما على أنه لا بد له من صانع ، وينفي عنهما شبهة الاعتقاد بنى الثواب والعقاب ، ويستدل

(٣) الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » (ضمن :

« المجموع » ص ٣٠ - ٣١)

على أن أرسطو كان يرى أن الجزاء واجب في الطبيعة برسالة كتبها أرسطو نفسه إلى والدته الإسكندرخين بلغها نعيه وجزعت عليه (٤)

* * *

أما ابن سينا فكلامه في هذا المعنى أصرح وأجلى فبعد أن أثبت الحاجة إلى وجود نبي يخاطب الناس لهدايتهم وإقامة العدل بينهم ويسن للناس في أمور معاشهم سنناً بأمر الله تعالى ، ووحيه قال : « فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لها صانعاً واحداً قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشق ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة . ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لا شبيه له . أما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس — فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويتدر كونه : فإنه لا يمكنهم

(٤) الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » (« المجموع »

أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد . وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات التي تصدم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم . فما كل متيسر له في الحكمة الإلهية . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتنمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كلفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه .

أما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً بجملاً : وهو أن ذلك شيء لا عين رآته ولا أذن سمعته ... ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدين بالجليلة للنظر إلى البحث الحكيم في العبادات ومنفعتاتها في الدنيا والآخرة ..^(٥)

(٥) ابن سينا : « النجاء » طبع القاهرة سنة ١٣٣١ هـ من ٤٩٨ — ٥٠٢

وبعد هذا يمضى ابن سينا منبهاً إلى ما ينبغى أن يسن النبي للناس من فروض العبادات ووسائل القربى إلى الله . ثم يقول : « فهذه الأحوال (أحوال العبادات والقربى) ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله — عز اسمه — في أنفسهم ، فيدوم لهم التثبيت بالسنن والشرائع بسبب ذلك ، وإن لم يمكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين ؛ وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم على ما عرفته . وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء لإياهم في المعاد ؛ فقد قررنا حال المعاد الحقيقي ، وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس ، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة » (٦) .

فظاهر من كلام ابن سينا أنه يقسم الناس بإزاء الدين فريقين : خاصة وعامة ؛ فالخاصة هم أهل النظر في العقائد والعبادات ؛ أما العامة فينبغى ألا يلتقى إليهم من ذلك إلا ما تقبله أفهامهم وتتسع له مداركهم خشية أن تضطرب آراؤهم وتزلزل عقائدهم .

فمقصد الدين هداية الناس لبلوغ السعادة في الدارين ، ومقصد الفلسفة تأهيل الفيلسوف لدرك السعادة الحقيقية : ولكن ماهى هذه

(٦) ابن سينا : المصدر نفسه ص ٥٠٤ .

السعادة الحقيقية التي ينشدها الفيلسوف؟ وكيف السبيل إلى تحقيقها؟ يرى ابن سينا أنه للوصول إلى « السعادة الحقيقية » ينبغي أن يتوافر في حق الفيلسوف ركنان : أحدهما نظرى والآخر عملي . أما الركن النظرى فهو كمال المعرفة كما رأينا لدى الفارابى . ولكن كمال المعرفة عند ابن سينا على ضربين : أحدهما : تصور المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً والتصديق بها تصديقاً يقينياً . والثانى : معرفة العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية ودون الجزئية . والثالث معرفة النظام الكلى والترتيب الذى عليه الكائنات من المبدأ الأول إلى أخس الموجودات . والرابع تصور العناية الإلهية وكيفيةها — ثم لابد أخيراً من توثيق العلاقة مع العالم الآخر والشوق إليه : هذا هو الركن النظرى فى تحقيق السعادة .

أما الركن العملى فتتنزیه النفس، أى تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة . وهذا التنزیه يحصل بأخلاق وملكات ، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها المعدن الذى لها ، حتى تزكو وتشتاق إلى كمالها وتطلبه ؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل ولم تتأثر من الأحوال البدنية . وإن دامت هذه الأفعال من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق

والإعراض عن الباطل ، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى
السعادة بعد مفارقة البدن^(٧)

ولنخطُ الآن إلى الغزالي، ذلك الجبار الذي أمعن في الفلسفة
طعناً وتجريحاً ، ونادى بوجوب زجر كل من يخوض في علومها ،
بحجة أن بعض الذين مارسوها ركبوا شططاً وانحرفوا عن جادة
العقيدة الشرعية^(٨) .

ولسنا نفهم كيف ساغ للغزالي أن يطعن على الفلاسفة ، ويرميها
بتشويش آراء العوام وهدم معتقداتهم الدينية ، مع أن العامة هم
أبعد الناس عن الاطلاع على آراء الفلاسفة والوقوف على دقائق
مباحثهم ، ومع أن الفلاسفة أنفسهم ما طمعوا يوماً في استرضاء
الجاهل ولا النزول إلى مجادلة العوام والجهال ، ولكنهم توخوا
من مبدأ الأمر أن يخاطبوا طبقة الخواص والعلماء ، على
ما أوضحنا بيانه فيما سبق من القول .
وليت شعري أكان الغزالي منطقياً مع نفسه في الجهر بهذه

(٧) ابن سينا : « النجاة » ص ٤٨٥ بع . وأيضاً : ابن سينا : « أحوال
النفس » الفصل الخامس عشر (طبعه أحمد فؤاد الأهواني ، سنة ١٩٥٢
ص ١٢٧ بع .

(٨) الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، فصل في أقسام علوم الفلسفة .

الصيحة ضد الفلاسفة؟ مع أننا نراه يقول: في مفتتح كتابه «لجام العوام عن علم الكلام» مانصه: «أما بعد فقد سألتني — أرشدك الله — عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلال، حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجري مجراه...» ثم يقول بعد ذلك «وحقيقة مذهب السلف — وهو الحق عندنا — أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق، يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالجزء ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة...» (١).

أليس هذا هو عين ما يقول به الفلاسفة، على ما رأينا، من وجوب صرف العامة عن البحث في حقائق أمور الدين ووجوب عدم التصريح لهم بما يعسر عليهم إدراكه، بل يترك ذلك إلى أهل المعرفة والعلماء؟

الحق أنه إذا كان هناك من هو أولى باللوم والمواخذة لتصريحه في بعض كتبه بما لا يجب التصريح به للجماهير، فهو الغزالي نفسه ومعه فريق من المتكلمين.

(٩) الغزالي: «لجام العوام عن علم الكلام»، القاهرة ١٣٠٣ هـ، ص ٢—٣ (١٠)

يبدو لمن تتبع ما كتبه الغزالي في هذه المسائل أنه لم يثبت في كتبه على رأى ، و خلط فيها تبعاً لمخاطبته تارة للخاصة وتارة للجمهور . وحسبنا بياناً لهذا الخلط أن نورد رأى ابن طفيل فيه ، قال :

« وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب « التهافت » إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب « الميزان » أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال » إن اعتقاده هو كاعتقاد الصرفية ، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده . ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً :

فان من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي
 في العمى والخيوة . ثم تمثل بهذا البيت :
 خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به
 في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لا ينتفع
 به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو
 من كان معداً لفهمها فاتق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة ... (١٠)

* * *

أما الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل فما علينا إلا أن نقرأ قصته
 الفلسفية الرائعة التي سماها « حي بن يقظان » ، فنجد ذلك المعنى الذي
 أشرنا إليه ممثلاً فيها بأبلغ تمثيل . وخلاصة هذا الرأي عنده أن
 الحقيقة المجردة الخالصة لا يحسن أن يصرح بها للعامة المسكبين في
 أغلال الحواس ؛ وأنه لأجل النفاذ إلى تلك الأذهان الجامدة
 والتأثير على هذه الإرادات العاتية ، اقتضت الحكمة أن تحاط
 الحقيقة بالرموز والاشارات . وذلك شأن الأديان المنزلة (١١) .

(١٠) ابن طفيل : « جواب على - سؤال » (ضمن « فلسفه أبي جعفر بن طفيل »

لفرح أنطون ، الاسكندرية ، سنة ١٩٠٤ ، ص ١٠ — ١١)

(١١) ابن طفيل : « حي بن يقظان » طبعة مكتب النشر العربي ، دمشق

سنة ١٩٣٥ .

أما ابن رشد فقد كتب في هذا الموضوع وأسهب : كتب فيه رسالته « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » . وهو يبين في « فصل المقال » أن الحكمة تطابق الشرع ولا تخالفه : فإن الشرع قد أوجب النظر في الموجودات واعتبارها ؛ ولما كان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه — وهذا هو القياس العقلي — فواجب أن نجعل نظرنا في الوجود بالقياس العقلي ؛ وإذا كان قد عرض لصناعة القياس العقلي سوء استعمال من قبل بعض الناس كما عرض لغيرها من الصناعات ، فليس معنى هذا أن يصدف سائر الناس عنها ، أو أن ينهوا عن ممارستها . وليس يلزم كما يقول ابن رشد : « من أنه إن غوى غاوا بالنظر فيها وزلّ زال » ، إما من قبل نقص فطرته ، أو من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد مفعلاً يرشده إلى فهم ما فيها ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها — أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها : فإن هذا النحو من الضرر الداخلي من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات ؛ وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته

أن يترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض، (١٢)
 إذن فالشرع يدعو إلى النظر البرهاني . ولكن كيف السبيل
 إذا أدانا النظر البرهاني إلى نحو من المعرفة يخالف لظاهر ما نطق
 به الشرع ؟

هنا يقرر ابن رشد أنه إن أدى النظر البرهاني إلى نحو من
 المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكّت عنه
 في الشرع أو عرف به .

فإذا كان مما سكّت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة
 ما سكّت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون
 موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً . فإن كان موافقاً فلا
 قول هناك . وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله . والتأويل
 معناه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية
 من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية
 الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من
 الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي .

وإبن رشد يقطع قطعاً بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه

(١٢) ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ،

ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي .
على أنه ليس ينبغي أن تحمل ألقاظ الشرع كلها على ظاهرها ،
ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ؛ فالتأويل أحكام
يجب مراعاتها (١٣) .

والشريعة إذن قسمان : ظاهر وباطن ؛ وسبب ذلك اختلاف
فطر الناس وتباين قرائنهم في التصديق . والظاهر هو فرض الجمهور ؛ أما
المؤول فهو فرض العلماء ، ولا يصح أن يفصح بتأويله للجمهور ؛ إذ
يجب ألا يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ،
كما روى البخاري عن علي كرم الله وجهه أنه قال : « حدثوا الناس بما
يعرفون ؛ أريدون أن يكذب الله ورسوله » . ولهذا لا ينبغي أن تثبت
التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين
لم يصل إليها إلا من هو أهل البرهان ، وهم الخاصة والعلماء . وأما
إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الكتب الشعرية
والخطائية أو الجدلية فخطأ على الشرع وعلى الفلسفة . ومن أجل
هذا يعيب ابن رشد على الغزالي أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور
وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه في كتابه « مقاصد الفلاسفة » .
وكان الصواب أن يقر الشرع على ظاهره وألا يصرح للجمهور

بالجمع بينه وبين الحكمة : لأن التصريح بذلك هو التصريح بنتاج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وهذا غير جائز : لأن المصرح إليه لا يكون حينئذ لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . وإذن فالغزالي ، في نظر ابن رشد ، قد أدخل في كتبه بالشرع والحكمة جميعاً : أدخل بالشرع لإفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به ، وأدخل بالحكمة لأنه أفصح بعمان يجب ألا يصرح بها إلا في كتب البرهان (١٤) .

فإذا رأى قوم من المنتسبين إلى الشرع أو إلى الحكمة أن الحكمة مخالفة للشرعية ، فليعلموا أنها ليست تخالفها ، وليعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة . . ثم يقول ابن رشد بعد هذا : « إن الرأى في الشرعية الذى أعتقد مخالفته للحكمة رأى إما مبتدع فى الشرعية ليس من أصلها . وإما هو رأى خطأ فى الحكمة أعنى أنه تأويل خطأ عليها (١٥) » كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل . والمتأمل لأصول الشرعية يجد أنها أشد مطابقة للحكمة مما أول منها ؛ مثال ذلك ما وقع

(١٤) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » (ضمن

« فصل المقال » ص ٨٣) .

(١٥) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٧٤ .

في مسألة القضاء والقدر : فإن الشرع يوافق فيها العقل ، مع أن المتأولين قد خرجوا بها عن مقصد الشرع . وقد وقعوا في حيرة حين رأوا تعارضاً في الأدلة السمعية وتعارضاً في الأدلة العقلية : بعض الأدلة تدل على أن الإنسان مضطر . وبعضها على أنه مخير ؛ لكن ابن رشد يرى في التوفيق بين هذا التعارض في المعقول والمسموع — يرى رأياً يتفق مع الشرع ولا يخالف حكم العقل : فعنده أن الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين هذين الاعتقادين ، أعنى الجبر والاختيار ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط : لا جبر ولا تفويض بل الأمر بين الأمرين (جعفر الصادق) : وذلك أن الله خلق لنا قوى نقدر بها على اكتساب أفعالنا . لكن لا اكتساب لتلك الأفعال لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله من خارج وزوال العوائق عنها . فإرادتنا إذن مقيدة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها ، بحيث أن الأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وبموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها « بقدر الله » . ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب مقدر ، فوجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعنى أنها توجد في أوقات محدودة وبمقدار محدود . وليس هناك ارتباط بين أفعالنا والأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا ؛ والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة

والخارجة هو « القضاء والقدر » . وعلم الله بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب : لذلك كان الله هو العالم بالغيب وحده . وكذلك استطاع ابن رشد أن يبين كيف أن لنا اكتساباً في أفعالنا ، وكيف أن جميع مكنسياتنا بقضاء وقدر سابق ، وذلك في نظر ابن رشد هو الجمع الذي قصده الشرع في مسألة القضاء والقدر . وعلى هذا النحو جرى الفيلسوف في عدة مسائل أخرى تمس الفلسفة والدين (١٦) .

ولابن رشد نظرية في التأويل ، يبحث فيها فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز . فيرى أن المعاني الموجودة في الشرع صنفان : أولها أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه الموجود بنفسه ؛ وهذا الصنف لا يقبل التأويل ، وتأويله خطأ من غير شك . الثاني ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل . وهذا الصنف على أربعة أقسام :

(١) أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده لا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل ، وصنائع جمّة ، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفاتقة ؛ وكذلك لا يعلم لماذا هو مثال إلا بعلم بعيد : وهذا القسم تأويله خاص بالراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين .

(٢) أن يعلم كونه مثالا ، ولماذا هو مثال — الأمران يعلمان جميعاً بعلم قريب : وهذا تأويله هو المقصود والتصريح به واجب .
 (٣) أن يعلم أنه مثال لشيء بعلم قريب ، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد ، مثل قوله عليه السلام « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » ، فهذا لم يأت التمثيل فيه من أجل بعده عن أفهام الجمهور إنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه ؛ والواجب فيه ألا يتأوله إلا الخواص والعلماء ؛ ويقال للذين شعروا أنه مثال ، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال : إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون ؛ وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال .

(٤) أن يكون كونه مثالا معلوماً بعلم بعيد ، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ؛ وهذا القسم فيه نظر : فيحتمل أن يقال إن الأولى ترك التأويل في حق من لا يدركون أنه مثال إلا بشبهه ، ويدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو مثال ؟ ويحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به ..

لكن ابن رشد يرى أن القسمين الأخيرين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة ، وأنه لما كان قد تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم يتميز له

هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدثت فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً . . . ومن هذا اختلفوا ، فقال قوم أول الواجبات الإيمان ، وقال آخرون بل أول الواجبات النظر ، فلم يعرفوا أى الطرق الثلاثة (يعنى الخطائية والجدلية والبرهانية) هى المشتركة للجميع والى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس ؛ وظنوا أن ذلك طريق واحد ، فأخطأوا مقصد الشارع ، مع أنه إذا قوبل الكتاب العزيز وجد فيه الطرق الثلاثة ؛ فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه ، أو أظهر منها للجميع وذلك شىء غير موجود ، فقد أبطل حكمتها ، (١٧) .

فإذا تقرر هذا وكنا « نعتقد معشر المسلمين أن ديننا حق » ، وأنه يدعو إلى النظر المؤدى إلى الحق ، فإننا نعلم قطعاً أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع : لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

والخلاصة أن ابن رشد يرى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة بل هما كما يمثلهما بعبارته الجذابة : « أختان رضيعتان » ، (١٨) .

(١٧) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٢٤ — ١٢٦ .

(١٨) راجع : ليون جوتييه : « نظرية ابن رشد عن الصلات بين الدين والفلسفة »

باريس ١٩٠٩ ؛ وأيضاً : ليون جوتييه : « ابن رشد » باريس ١٩٤٨ (الفصل الثالث) .

والواقع أن فلاسفة الإسلام جميعاً - وعلى رغم الغزالي - كانوا يشعرون شعوراً عميقاً بجلال الفلسفة وشرف مكانها من العلوم . وكانوا من ناحية أخرى يقدرون حق التقدير ما للدين من نفع اجتماعي عظيم الخطر ، ويشعرون شعوراً قوياً بأنه من أشد الأمور لزوماً للجمهور .

فلم يكونوا يرون لذلك بين الدين والفلسفة خصومة ولا تضالاً وإنما هما يمثلان مرحلتين من مراحل الفكر الإنساني : كلاهما له مجاله الخاص ، وكلاهما يؤدي في الحياة مهمة ليس عنها غناء : مهمة الشرع عملية ، تتناول تدير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معاشهم ومصالح معادهم ؛ ومهمة الفلسفة نظرية ، تتعرض للبحث في حقائق الأمور وأسرار العقائد ؛ ثم إن الشريعة تتخاطب « جمهور » الناس وكافهم ، في حين أن الفلسفة بطبيعتها لا يمكن أن تقصده بدعوتها إلا إلى « الخاصة » الممتازين أو « أهل الفطر الفاتكة » على حد تعبير ابن رشد .

والدين يلقي حجاباً على بعض الحقائق ، فتصبح مقبولة سائغة لدى العوام ، من غير أن يغفل عن تنبيه الخواص للفحص عن الخفي المستور . والفلسفة هي التي تهتك بنور الفكر ذلك الحجاب ، فيسفر لها وجه الحقيقة ، وقد يجعل الفيلسوف من معرفة هذه الحقيقة عبادة لله وزلفى .

ذلك أن الفيلسوف حين ينظر في الدين، يسلم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ ودين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود، (١٩).

* * *

و فرق بين موقف الفلسفة من الدين عند فلاسفة الإسلام، وبين موقفها منه عند فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط .

لم يكن للفلسفة في عهود المسيحية الوسطى سلطان مستقل عن غيرها، ولم يكن ثمة مبرر للاشتغال بها إلا باعتبار ما تستطيع أن تؤدي إلى الكنيسة من خدمات، وبالقدر الذي كانت تصلح به أن تتخذ سلاحاً للذب عن الدين .

كان الدين حينئذ هو الغاية، ولم تكن الفلسفة إزاءه إلا وسيلة. أما فلاسفة الإسلام فكانت نظرتهم إلى الفلسفة أسمى وأرفع : كانوا يرون لها مكانها الأول الذي لا ينازع، وسلطانها المعتبر الذي لا تستمده إلا من جلال ذاتها .

نعم إنها في يقينهم لا تناكر الدين ولا تبغضه، غير أنها مع

(١٩) ج . دى بور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ترجمة ابوريده ص ٢٦٦

هذا ليست له تابعة ولا خادمة، بل إنها لتبدو في الغالب تلك السيدة
الأميرة التي يملأها الشعور بشرفها وتفوقها على أترابها .

أليس في التفريق الذي رأيناه بين طائفتي «الخاصة» ، «والعامة» ،
ما يشعّرنا بهذه السيادة ؟ ألم ينص الفارابي نفسه على أن أول
شرط في «رئيس المدينة الفاضلة» أن يكون بعد كبر السن «حكيمًا» ؟
لعلنا إذا قلنا بعد هذا إن موقف الفلسفة من الدين - في نظر
فلاسفة الاسلام - يشبه أن يكون موقف الأرستقراطية المفكرة
المستنيرة من الديمقراطية العامية المغمورة ، لم نكن في قولنا
متجنّين ولا مسرفين .

أثر ابن سينا في الغرب

إسبانيا حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة العربية - أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية - نقل كتاب « الشفاء » لابن سينا - أثر ابن سينا في مذاهب « الأوغسطينيين » - « السينويون اللاتينيون » - الإعجاب بابن سينا - ابن سينا يكمل أرسطو - جنديسالينوس - جيوم الأوفرنى يعارض ابن سينا - روجر بيكون - أوغسطينية نازعة إلى السينوية - القديس توما الأكوبي - التفرقة بين الواجب والممكن .

١ - كانت إسبانيا ، في العصر الوسيط ، حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة الإسلامية . وقد ارتبط انتقال المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية باسم العالم اللاهوتي « ريمون » ، الذي كان رئيس أساقفة طليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ م . وفي طليطلة كان المسلمون يعيشون جنباً إلى جنب مع المسيحيين ، وكان وجودهم في عاصمة الملك ومقر رئيس الأساقفة مما دفع جيرانهم إلى الاهتمام بالحياة العقلية الإسلامية . وفي طليطلة أسس « ريمون » ديواناً للترجمة يشرف عليه « جنديسالينوس » ، (المتوفى سنة ١١٥١) ، ومهمته ترجمة أمهات الكتب العربية : فنقل الديوان بإشراف « جنديسالينوس » . ومن بعده « جيرار

دى كريمونا ، (المتوفى سنة ١١٨٧) كثيراً من الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وكثيراً من مصنفات الفارابى وابن سينا .

٢ - وكان من أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية أن بذل مجهود فكرى جديد من المؤيدين والمعارضين ، فامتدت آفاق النظر عند الغربيين وأصبح للفكر العربى عندهم أثر بعيد . وما كاد ينقضى قرن على الترجمات الأولى للمصنفات العربية حتى كان الرأى قد استقر عند الإفرنج على اختيار فلسفة ابن سينا ممثلة للفلسفة الإسلامية : فقد عرفوا ميتافيزيقا ابن سينا قبل أن يعرفوا ميتافيزيقا أرسطو بنصف قرن ؛ وترجم « جنديسا لينوس » كتاب « الشفاء » إلى اللاتينية ، وهو فى الفلسفة أشبه بدائرة معارف أو موسوعة فلسفية كاملة ؛ أما كتاب « القانون فى الطب » فقد ترجمه « جيرار دى كريمونا » فأصبح كتاباً مدرسياً يعول عليه فى مختلف الكليات الأوربية من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر ؛ وبهذا الكتاب أصاب ابن سينا أثراً واسع النطاق ، حتى جعله الشاعر « داتى » فى منزلة بين إبقراط وجالينوس ؛ وذهب « سكالنجر » إلى أنه قرين جالينوس فى الطب ولكنه أسمى منه مرتبة فى الفلسفة .

٣ - فى سلسلة من البحوث القيمة ، بين الأستاذ « جيلسون »

مؤرخ الفلسفة المسيحية الكبير ، مدى الأثر الذي كان لابن سينا في الفكر الأوربي إبان العصور الوسطى المسيحية ، كما أوضح الصلات الوثيقة بين الفيلسوف الإسلامى واللاهوتيين المنتمين إلى مذهب القديس أوغسطين ، وبين أن « الفلسفة في القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد : » يأخذ الأوغسطينيون من الأفكار الجديدة طائفة يكملون بها مذهبهم مع شيء من التأويل ، وينبذون طائفة أخرى : يأخذون عن ابن سينا اشراق العقل الفعال ، إلا أنهم يضيفون لله المعانى التى يضيفها ابن سينا لعقل فلك القمر ، ؛ واقترح « جيلسون » أن يطلق على هذا التيار الفكرى اسم « الأوغسطينية النازعة إلى السينوية » .

٤ — وبعد « جيلسون » أقبل الباحثون على هذا الموضوع الخطير ، فتوسعوا فيه ، وتناولوا مفكرين مدرسيين لم يكونوا أوغسطينيين . وجاء « الأب دوفو » ، فنشر ١٩٣٤ بحثاً جليلاً عن « السينوية اللاتينية » فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، فبيّن فيه أن اللاهوتيين النازعين إلى السينوية كانوا يغترفون من منهل الفيلسوف العربى ؛ وحاول أن يثبت — مستعيناً بنصوص من ذلك الحين — أنه قد وجد أيضاً من المفكرين من كانوا يتابعون فلسفة ابن سينا حتى فى المواضع التى تخالف العقيدة ، وبعبارة أخرى حاول أن يثبت

أنه إلى جانب اللاهوتيين المسيحيين الذين كانوا يتخذون فلسفة ابن سينا مصدراً لإلهامهم ، كان هناك مفكرون اعتنقوا مذهب ابن سينا ، وصرحوا بآراء سينوية مخالفة للعقيدة المسيحية : وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم « دوفو » ، اسم « السينويين اللاتينيين » .

فإذا تساءلنا عن سبب ما كان لابن سينا من حظوة عند المسيحيين ، أجابنا الأب « دوفو » بأن ابن سينا كان فيلسوفاً كبيراً ، وأستاذاً ملهماً ومفكراً مبتكراً ، يمتاز فكره بالإصالة وتعبيره بالوضوح : وهذا الابتكار والوضوح هما مجلى عظمة الفيلسوف الإسلامي والواقع أن ابن سينا كان تلميذاً لأرسطو ، لكنه كان تلميذاً مجددًا . وهذا التجديد نفسه هو موضع الإعجاب عند المسيحيين في أمرين على الخصوص : فقد سكنت أرسطو عن الكلام في أصل الكون ، ولم يتحدث عن الله إلا قليلاً . فوجدوا ابن سينا قد كمله بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فأفاض في الكلام عن الله والملائكة والخلق والخير والعناية ، بل إن ابن سينا قد حارل التوفيق بين العقل والإيمان ، وهو الأمر الذى كان يشغل بال المدرسين ، لأنه كان مسلماً متمسكاً بدين يتفق مع تعاليم المسيحية في كثير من الأمور . فلم تكن أرسطية الممزوجة بالأفلاطونية الجديدة باعثةً على إعادة التفكير في معاني

الخلق والعناية فحسب ، بل إنها تركت مكاناً لعقائد مثل بعث الأجساد أو عذاب الملعونين .

وقد كان من شأن هذه الخصائص أن تجعل فاسنة ابن سينا قريبة إلى قلوب المسيحيين . ويبدو أنهم وجدوا في آراء الفيلسوف المسلم ما كانوا يطلبون ؛ فالعالم الذي يتصوره ابن سينا فيه الإنسان مكان ؛ فهو على حدود الأرواح والأجسام ، كحاله عند أرسطو ؛ ولكن الجديد هو أن ذلك العالم يصدر عن علة أولى فاعلة : وإذن فللعالم تاريخ ، والله في أصل العالم « وإذا كان ابن سينا يرى أن العالم قديم ، وأن علة الخلق هي الصدور ، مما يتعارض مع العقيدة المسيحية ، إلا أن آراءه قد سدت ثغرةً عند أرسطو ، وكان يبدو عليه سمات قرابة من مذهب بعض المسيحيين مثل « دينيس » . وكذلك نظرية المعرفة عند ابن سينا وجدوا فيها كل نظرية أرسطو في النفس ، مضافاً إليها أشياء عن الحواس الباطنة ، وفي الوقت نفسه حسمت تردد أرسطو في مسألة العقل الفعال : فقد قرر ابن سينا أن العقل الفعال واحد ، وأنه مفارق للمادة ، وأنه هو العقل المحرك للفلك الأفعى . وكان يكفي أن يقول قائل إن هذا العقل المفارق هو الله ، لكي تقبل كل نظرية ابن سينا في النفس وتنظم في فلسفة مسيحية : وهذا هو الحل الذي أدلى به « روجر بيكون » .

هـ - وأول مفكر مسيحي تأثر بابن سينا هو « جنديسالينوس » رئيس ديوان الترجمة في أسبانيا . كتب رسالة في النفس بدأ فيها من ابن سينا وانتهى بأوغسطين . وقد اقتبس براهين ابن سينا عن وجود النفس ، مبيناً أنها جوهر لا عرض ، وأنها خالدة وروحية واقتبس من ابن سينا أيضاً رمزه المشهور المسمى برمز « الرجل المعلق ، الذي لاصلة له بالعالم الخارجي ، ولكن فكره يكشف له أنه موجود وأنه يفكر . وهو ينقل نص ابن سينا الذي يقول فيه : « ارجع إلى نفسك وتأمل . . . وهل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . . . ولو زعمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها . . . وهذا الرمز قد ذكره كثيرون من مؤلفي العصر الوسيط ولذلك كان من الممكن أن يكون ديكارت أطلع عليه ، ولا سيما أن « الكوجيتو » الديكارتي شديد القرب منه

ويتابع « جنديسالينوس » كلام ابن سينا عن طبيعة النفس بمختلف عقولها ، ومنها العقل الفعال . ولكن « جنديسالينوس » يرى أن الله هو الذي يضئ النفس ؛ وهنا يعاد ابن سينا إلى

أوغسطين . وهكذا نرى كثيراً من الآراء السينوية تتسرب إلى العالم المسيحي وتروج بالأحاديث والمطالعات والتعليم .

٦ - وما يشهد بأثر ابن سينا عند المسيحيين في العصر الوسيط الحملة العنيفة التي حمل لواءها جيوم الأوفرني ، المتوفى سنة ١٢٤٩ على أرسطو و « أتباعه » ، (يقصد الفارابي وابن سينا والغزالي) ، وهذا اللاهوتي يذكر ابن سينا حوالي أربعين مرة في كتبه ، معارضاً أقواله تارة ، ومقتبساً تعريفاته وأمثله تارة أخرى ؛ يأخذ تعريف ابن سينا للحق بأنه ما يكون في الذهن مطابقاً لما هو عليه خارج الذهن ، ويقتبس منه التفرقة بين الماهية والوجود ، والتدليل على أن النفس تدرك ذاتها بذاتها ، وهو ذلك الدليل الوارد في « الشفاء » و « الإشارات » ، والذي أشرنا إليه باسم رمز « الرجل المعلق » لكن الصورة التي رسمها ابن سينا للعالم ، بالعقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب ، لا يقبلها « جيوم الأوفرني » . وبالإجمال يمكن أن يقال إنه يعارض ابن سينا في مسائل نذكر منها : القول بأن العالم قديم ، أي ليس له بداية في الزمان ، وأنه عن الله صدر عقل أول صدوراً ضرورياً ، ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل وأن باقي العقول صدرت على التوالي ، كل عن الذي قبله ، وأن العقول عشرة فقط ، وأن العقل الفعال جوهر مفارق ، وهو العقل

المفارق للفلك الأقصى ، وأن العقل الفعال هو العلة الخالقة للنفوس الانسانية ، وأن سعادة النفوس الإنسانية في اتحادها بالعقل المفارق .
ويكفي أن نقرأ ثبت هذه المسائل لنلاحظ أن جميعها على وجه التقريب يمكن أن يشترك فيها ابن رشد مع ابن سينا ؛ ولكن يبدو أن «الأو فرنى» كان ينسبها لـإلى ابن رشد ، الذى لم يكن معروفاً لديه ، بل إلى ابن سينا خاصة - وقد بين «جيلسون» أن مذهب «الأو فرنى» فى النفس يقوم على المذهب السينوى ، بعد أن نزعت منه نظرية ابن سينا فى العقل الفعال المفارق للمادة .

٧ - ومن معاصرى « جيوم الأو فرنى » ، لاهوتى اسمه اسكندر الهاليسى ، الذى ألف كتاباً فى اللاهوت يعيننا على أن نقبين أثر ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا ابن سينا : نجده لا يذكر إلا كتاب ابن سينا مع أنه اطلع أيضاً على آراء ابن رشد، وينسب «الهاليسى» إلى ابن سينا اكتشاف قوة نفسانية جديدة هى التى تسمى « المتوهمة » .

٨ - أما « روجر بيكون » ، (١٢١٤ - ١٢٩٤) فقد قال عنه «جيلسون» إنه يمثل تمام التمثيل «الأوغسطينية النازعة إلى السينوية» . ولكنه لم يكن شاهداً فحسب على ذلك النفوذ الذى كان لابن سينا على كثير من مؤلفي ذلك الحين ، بل يعيننا أيضاً على أن ندرك

كيف كان بعض أولئك يتابعون ابن سينا متابعة تتجاوز حدود التفكير المسيحي . كان « روجر بيكون ، أكثر أساتذة القرن الثالث عشر إحاطة بحياة ابن سينا ومؤلفاته ، وهو يقدمه على ابن رشد ، ويراها « أكبر شراح أرسطو ، و « زعيم الفلسفة » . وهو حين يستعرض تاريخ الفلسفة يجعل من ابن سينا أعظم مثلي الفكر العربي ، وثاني فيلسوف بعد أرسطو ، وإنما المحدثون وارثوه ؛ وإذا وجد تعارضاً بين بعض أقوال ابن سينا ، فضّل أن ينسب ذلك إلى المترجمين دون أن يخطر بباله أن فيلسوفاً مثله يمكن أن يقع في تناقض .

ويضيق المقام عن سرد جميع مقابسات « يكون » من ابن سينا ؛ ويكفي أن نذكر أن أهمها متعلق بمشكلة المعرفة . وقد يسنّ « جيلسون » أن نظرية « يكون » في الإشراق تابعة لنظرية ابن سينا في العقل الفعال المفارق ، وقد أعجب « يكون » بما وجدده عند ابن سينا من قوة إثبات لخلود النفس والسعادة الآخروية وبعث الأجساد والخلق ووجود الملائكة ، ولكن ميله الخاص أن يبقى متمشياً مع التقاليد الأوغسطينية .

٩ — فإذا انتقلنا إلى « القديس توما الأكويني » (١٢٢٥ — ١٢٧٤) وجدناه يشارك ابن سينا في التمييز بين

« الماهية والوجود » ، ولكي يثبت ذلك التمييز يأخذ من ابن سينا تحليله لفكرة الماهية ، وهي في المخلوقات ممكنة وليست ضرورية (واجبة). أما الوجود الوحيد الذى هو واجب الوجود فهو الموجود الذى ماهيته عين وجوده (أى الله) . وقد سلك « الإكويني » ، فى التدليل على وجود الله مسلك ابن سينا — والدليل الثالث على وجه الخصوص دليل سينوى ؛ لأنه قائم على التفرقة بين الواجب والممكن ، بل إن « الدليل الأنطولوجى » عند « القديس أنسلم » (١٠٢٣ — ١١٠٩) يرجع مصدره إلى مؤلفات ابن سينا . غير أن « توما الأكويني » يأخذ على ابن سينا مسائل منها : أنه قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، فأضاف إلى الله معرفه ناقصة بالوجود ، وأبطل عنايته . . . وقد كانت نظريات ابن سينا عن الوجود منتشرة فى القرن الثالث عشر ، حتى أننا نجد اقتباسات منها فى تعليقات « إيكارت » ، (١٢٦٠ — ١٢٢٧) على كتاب « الحكمة » ، ومنذ ذلك الحين ثبت مركز ابن سينا فى الغرب .

لقد أضاف فكر ابن سينا إلى الثروة الفلسفية والعلمية إضافات قيمة جماعته من مفاخر الإنسانية المفكرة .

مراجع البحث :

يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » .

القاهرة سنة ١٩٤٦

Gilson . dans «Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen âge»
I (1926) : II (1927) ; IV , (1929) : VIII (1933) .

R. de Vaux, «L'avicennisme Latin» Paris (Vrin 1934) .

A.- M. Goichon, «La Philosophie d'Avicenne» Paris (Maison
Neuve, 1944) .

O'Leary, «Arabic Thought, etc.» (London 1939) .

بين « إنية » ابن سينا و « كوجيتو » ديكارت

افتراض ابن سينا « الرجل المعلق في الفضاء »
وثبوت الإنية مستقلة عن البدن - « الكوجيتو »
الديكارتي : إثبات وجود الذات في أى فعل من أفعال
الفكر ، حتى في الشك نفسه - الفصل بين النفس
والبدن - الفيلسوفان يثبتان أن النفس جوهر روحي
مستقل عن البدن .

« الإنية » في إصطلاح ابن سينا هي الذات الواحدة المستمرة
بعينها ، وهي مباينة للموضوع ، مغايرة للجسم ، ويشار إليها في
اللغة بضمير المتكلم في قوله « أنا » .

وإثبات الإنية من المسائل التي عنى بها ابن سينا بعناية خاصة ،
وقد أراد به إثبات الشعور بالذات وأن « جوهر النفس مغاير
للبدن »^(١) . ولتقرير تلك الحقيقة افترض افتراضاً يُطلق عليه
اسم « الرجل الطائر » أو « الرجل المعالتي في الفضاء » ، فقال في
كتابه « الشفاء » ما نصه :

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعةً ، وخلق كاملاً .

(١) راجع : ابن سينا : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ،
نشرة محمد ثابت الفندي ، الطبعة الثانية ، مطبعة الاعتماد ، الفصل الأول ؛ وأيضاً
ابن سينا : « رسالة أضحوية في المعاد » نشرة سليمان دنيا ، ١٩٤٩ الفصل الرابع.

لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خللاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يُثبت وجود ذاته ، فلا شك في اثباته لذاته موجوداً . ولا يُثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج . بل كان يُثبت ذاته ولا يُثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يُثبت والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به : فإذا ن للذات التي أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه ، غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت ،^(٢) ويقول في فقرة أخرى من هذا الكتاب نفسه ما نصه :

« لو خلق إنسان دفعة واحدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أن لم يمسه ولا تماسه ، ولم يسمع صوتاً ، جهل وجود جميع أعضائه ، ويعلم وجود إنيته شيئاً مع جهل جميع ذلك ؛ وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالشياب ،^(٣) .

(٢) ابن سينا : « الشفاء » طبعة طهران = ١ ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

(٣) ابن سينا : « الشفاء » ص ٣٦٣ .

ويقول ابن سينا كذلك في «الإشارات والتنبيهات» :
 « ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل
 والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تبصر
 أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما
 في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت
 إنيتها » (٤) .

فافتراض ابن سينا للرجل المعلق في الفضاء يبين أن الذات ،
 وهي التي أثبت صاحبها وجودها حين غفل عن كل شيء سواها ،
 مختلفة عن بدنه ، وأن إدراكه لنفسه ومعرفة بوجوده إنيته
 لا يحتاج إلى بدن ؛ فالنفس ندركها إدراكا مباشرا ، ومعرفة
 أيسر من معرفة البدن .

ويبين ابن سينا في «الإشارات» ، أيضاً أن الإنسان إن غفل
 عن كل شيء لا يغفل قط عن وجود نفسه وثبوت إنيته :
 « ارجع إلى نفسك وتأمل هل تغفل عن وجود ذاتك
 ولا تثبت نفسك؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم
 في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت
 تمثله لذاته في ذكره » (٥) .

(٤) ابن سينا : «الإشارات والتنبيهات» طبع فورجيه، ليدن سنة ١٨٩٢ م ص ١١٩

(٥) المصدر نفسه ص ١١٩

وإذن فابن سينا يرى أن أول الإدراكات وأوضحها إطلاقاً هو إدراك الإنسان نفسه ؛ وهذا الإدراك عنده حدسي ، يكون للمستبصر ، ولا يحتاج إلى واسطة ولا برهان ، وهو يقول في الموضع نفسه :

« بماذا تدرك ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ، أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط ، فإنه لا وسط ، فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ، (٦) .
فتحن إذن لا ندرك ذواتنا بالحس ولا بالاستدلال ولا بأي واسطة ، وإنما ندركها بالحدس إدراكاً مباشراً :

« فبيّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ؛ ولا مدركك جملة من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك بما تمتحنه من نفسك وما نهيت عليه ؛ فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت — ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من

(٦) المصدر نفسه والموضع نفسه .

فعلى : فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور (يعنى ابن سينا فرض « الرجل المعلق ») أو حركة أو غير ذلك ، وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبتته مطلقاً فعلاً فيجب أن تثبت منه فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها . وإن أثبتته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ، مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به ،^(٧) .

ويفسر صاحب « لباب الإشارات » كلام ابن سينا بهذا الصدد فيقول : إن الذات « أو المشار إليه بقول أنا ، ليس بجسم : لأنى « قد أكون مدركاً لذاتى حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة . فإنى حال ما أكون مهتم القلب بهم أقول : أنا أفعل كذا ، وأنا أبصر ، وأنا أسمع ، « وأنا ، جزء من هذه القضية ؛ فالمفهوم من « أنا ، حاضر لى فى ذلك الوقت ، مع أنى فى ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع أعضائى . والمشعور به غير ما هو غير مشعور به : فأنا مغاير لهذه الأعضاء . وإن شئت . أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة ، لأنى

(٧) المصدر نفسه من ١٢٠ .

قد أكون شاعراً بمسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن الجسم :
فأنا وجب ألا يكون جسماً (٨) .

ويظهر أن افتراض « الرجل المعلق في الفضاء » ، وأقوال
ابن سينا في إثبات النفس والشعور بالذات قد أثارت عند
معاصري الفيلسوف بعض الاعتراضات . لذلك نجده في
« المباحثات » ، يعود إلى تلك المسألة بشيء من الشرح والإيضاح فيقول :
« ٣٧٠ مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشكك عليه
فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذي فرضه وشرحه في
كتاب « الشفاء » ، قال : المحصل يلزمه أن يمنحن ذاته وشعوره
الآن بذاته ، فيتأمل بأن شعوره هو وأن له أعضاء وأفعالا
منسوبة إليه هو شعور بهويته . من طريق الحس ، أو من
طريق الاستدلال ، والذي يقع له أنه هو : أهو جملة هذه أو
شيء غير هذه الجملة ؟ وكيف يكون المشعور به الذي هو ذاته
الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود إنسيته لا يشعر بالجملة ، ولولا
النشريح لما عرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع .
وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بإنسيته ؛ وأيضاً فإن المشعور به يبقى
مشعوراً به حينما ينفصل مثلاً شيء من الجملة انفصلاً يحس به ،

(٨) نثر الدين الرازي : « لباب الإشارات » القاهرة سنة ١٩٥٢ هـ

كما يسقط عضو من مجذوم جذر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت ، ويشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة ، فإما أن يكون عضواً باطناً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها والإنية مشعور بها قبل التشريح ، وما يشعر به غير مالم يشعر به ، والعضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والإنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها في وحدة شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات وإنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو ذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحاس وإن تلاقى ؛ ولا (ينال) النفس السليمة ، فإن (ذا) النفس المطلقة السلامة هو الذي لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ أخذاً مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فعلى وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ؛ وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسبه عن طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق

الاستدلال من حالك ، إذا كان اعتبارك سديداً ،^(٩)

* * *

وأكثر الأقوال التي أوردناها من مؤلفات ابن سينا قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية ، فعرّفها فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ونقلها بعضهم بنصها . ومن المحتمل أن يكون ديكارت قد اطلع عليها في كتابات « جيوم الأوفرنى » ، أو غيره^(١٠) . ومهما يكن الأمر فإننا نجد شها كبيراً بين « إلانية » السينوية و« الكوجيتو » الديكارتى .

و « الكوجيتو » رمز لذلك المبدأ المشهور الذى وضعه ديكارت : « أنا أفكر » ، وإذن فأنا موجود ، ؛ فكونى أشك يفيد أنى أفكر ، وكونى أفكر يفيد أنى موجود . ويطلق اسم « الكوجيتو » اصطلاحاً على الدليل الذى ساقه ديكارت لإثبات وجود النفس . وهذا الدليل محاولة لإثبات وجود الذات فى أى فعل من أفعال الفكر ، حتى فى الشك نفسه . وليس ثبوت الكوجيتو بالاستدلال ، على الرغم من أنه ورد فى صورة تشعير بذلك ، وإنما ثبوته بالحدس ، أى أننا ندركه « بلمحة من لمحات الفكر »

(٩) « المباحثات » ضمن مجموعة عبد الرحمن بدوى : « أرسطو عند العرب »

ج ١ سنة ١٩٤٧ ص ٢٠٧

(١٠) راجع تفصيل هذا فى الفصل السابق من هذا الكتاب .

فإنى فى شكى مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً . وأنا « أرى فى وضوح أنه لىكى أفكر يجب أن أكون موجوداً » ؛ ولدينا فى الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة وهى أنيتنا وذاتنا المفكرة (١١) .

وقد قال ديكارت فى « المقال فى المنهج » :

« لما أطلت النظر فى حالى ، ورأيت أنى أستطيع أن أفترض أنه ليس لى جسم وأنى لا أشغل مكاناً ، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق ، ولكنى لست بمستطيع من أجل هذا أن أفترض أنى غير موجود ، بل على نقيض ذلك ، إن كوفى أروى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جلياً يقيناً أنى موجود ، فى حين أنى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصوريته حقاً ، لما ساغ لى أن أعتقد أنى موجود . فعرفت من ذلك أنى جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر ، وأنه ليس فى حاجة لى يكون موجوداً إلى أى مكان ، ولا يعتمد على أى شىء مادى ، بمعنى أن النفس التى تقوم إنبقى متميزة عن البدن تمييزاً ، بل هى أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً

(١) عثمان أمين: « ديكارت » الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ ص ١١٨ - ١٢٣

على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتأماها ، (١٢) .

فظاهر من هذا أن الوجود الذي أدركه حين أدركت وجود ليس هو وجود جسمي ، بل هو وجود فكري . وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الخامس بين طبيعة النفس والبدن ، وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . ذلك أن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبين أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الإطلاق ، وأنه ليس في مكان ولا في عالم ، ولكنه ليس بمستطيع مع ذلك أن يتصور نفسه غير موجود ، . وإذن فالإينية أو الذات المفكرة موجودة حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

ويقول ديكارت في « التأملات » :

« أفترض أن جميع الأشياء التي أراها باطلة ، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شيء أبداً من كل ما تمثله لي ذاكرتي بما فيها من أغاليط ، وأتوهم أني خلو من الحواس ، وأحسب أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام من أوهام نفسي ، ؛ ويقول كذلك : « الآن سأغمض عيني وسأصم أذني ،

(١٢) ديكارت : « انقال في المنهج » القسم الرابع (طبعة ادم رناترى م ٦

وسأعطل حواسي كلها ، بل سأححو من خيالي صرر الأشياء
الجسمية جميعاً . . ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو
أنقطع عن إدراك إنيتى ، (١٣) .

وقد بين في « مبادئ الفلسفة » أننا « لا نستطيع أن نشك دون
أن نكون موجودين » ، وأن هذا هو « أول معرفة يقينية يمكن
تحصيلها » ، وأنا نعرف بجلاء أنه لكي نكون موجودين لا نفتقر
إلى امتداد ولا إلى شكل ولا إلى مكان ولا إلى أى شيء آخر مما
ينسب إلى الجسم ، وأنا إنما نكون موجودين لأننا نفكر .
ويترتب على ذلك أن فكرتنا عن نفوسنا أو ذواتنا المفكرة سابقة
على فكرتنا عن أبداننا : ففكرتنا عن إنيتنا أشد يقيناً ، نظراً
لأننا « قد نشك في وجود أى جسم ونحن مع ذلك على ثقة من
أنا نفكر » ، (١٤) .

* * *

إن كلا الفيلسوفين قد بذل مجهوداً نافعاً لبيان حقيقة تدق
على أفهام الكثيرين : وهى أن النفس جوهر روحانى « غائب عن

(١٣) ديكارت : « التأملات » ، ترجمة عثمان أمين ، القاهرة سنة ١٩٥١

ص ٩٠ و ١٢٣

(١٤) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » - الكتاب الأول المادة ٧ ، ٨

الحواس والأوهام ، كما يقول ابن سينا ^(١٥) ، وأنها مستقلة عن الجسم استقلالاً تاماً حاسماً ، كما يقول ديكارت ^(١٦) ومهما يكن من جلاء هذه الحقيقة فإن كثيرين من أهل النظر - حتى بعد ابن سينا وديكارت - لم يتنبهوا إليها ، بل إننا نجد اليوم - عن قصد أو عن غير قصد - خلطاً شديداً بين المادة والفكر ؛ وهذا الخلط هو دائماً صميم المذهب المادى : إن من درجوا على النظر إلى الوجود نظرة مادية ، فأضحوا لا يريدون شيئاً إلا في صورة الامتداد المحسوس ، سيجدون نفعا كبيراً ، إذا تدبروا ما كتبه الفيلسوفان العظيمان ، ولعل في ذلك دفعا لما غلب على أذهانهم من أوهام .

(١٥) ابن سينا : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ٩

(١٦) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، المادة ٢٧ ؛ وأيضاً « التأملات »

التأمل الثالث .

المثالية الديكارتية

المثالية الحديثة وقد المعرفة - وصف « كانت » مثالية
« ديكارت » - الشك الديكارتى - « التأملات » -
الكوجيتو - الله - العالم الخارجى - صدق الله ضامن
للعالم - قوة الذهن - مثالية من نوع فريد .

المثالية الحديثة مختلفة جداً عن المثالية القديمة ، مثالية
أفلاطون . وعماد المثالية الحديثة هو ما يسمى الآن « نقد المعرفة » ،
ونتيجة هذا النقد مذهب يرى أن عالم الموجودات الخارجية ،
« الواقعية » التى نظن أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها ، إنما هو
عالم متمثل فى أذهاننا ، أو بعبارة أخرى هو عالم « مثالى » لا واقعى .
وقد كان ديكارت أول من قام بنقد وسائلنا فى المعرفة ؛
التفت أبو الفلسفة الحديثة إلى هذا الأمر الخطير قبل « هيوم »
وقبل « كانت » : فهو يصرّح فى كتابه « مبادئ الفلسفة » بأن
اهتمامنا لا يقتصر على معرفة أى الأشياء نستطيع أن نعرف ،
بل وأيضاً أى الأشياء « لانستطيع أن نعرف » ، وإذن فيهمنا
أن نتبين قيمة أفكارنا وتصوراتنا ، ومدى أذهاننا وحدودها .
ونجده يفتتح كتابه « فى الكون » بنظرية فى المعرفة ؛ كذلك نجده
يتساءل عن الصواب ما هو ، والخطأ ما هو ، وبأى العلامات
يستطيع المرء أن يميز بينهما : يتساءل عن ذلك قبل أن ينتقل إلى

موضوعات المعرفة ؛ وهو يعرف الميتافيزيقا نفسها - قبل « كانت » ،
وخلافاً للأنطولوجيا القطعية عند الفلاسفة السابقين - بأنها النظر
في « مبادئ المعرفة البشرية » .

* * *

قال « كانت » ، في كتابه « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية »
إن دعوى المثاليين الأصليين ، منذ المدرسة الإيلية حتى بركلي ،
متضمنة في القضية التالية : « إن كل معرفة مستمدة من الحواس
والتجربة إنما هي مظهر زائف ووهم لاحقيقة له ؛ وما للحق
إلا في معاني الذهن والعقل الخالص » (١) .

وقال في كتاب « نقد العقل الخالص » ، تحت عنوان « نقض
المثالية » : « المثالية هي المذهب الذي يصرّح بأن وجود
الأشياء في الأعيان خارج الأذهان إما أن يكون مشكوكاً
فيه ولا سبيل إلى إثباته ، وإما أن يكون كاذباً ومحالاً .
والمذهب الأول هو المثالية « الإشكالية » ، التي ذهب إليها
ديكارت ، الذي لا يرى من يقين إلا للقضية : أنا موجود .
والمذهب الثاني هو المثالية « القطعية » ، التي ذهب إليها بركلي ، الذي
يعتبر المكان - مع جميع الأشياء التي هو شرط لها لا ينفصل عنها -

(١) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تكون علماً » (الترجمة

الفرنسية بقلم جيلان ص ١٧٠) .

شيئاً مستحيلاً في ذاته ، وبالتالي يعتبر الأشياء في المكان أوهاماً لاحقيقة لها . . . أما المثالية الإشكالية التي لا أنصرح بشيء عن وجود الأشياء الخارجية وإنما تذهب إلى أننا عاجزون عن أن نثبت بتجربة مباشرة وجوداً خارج وجودنا ، فهي مثالية معقولة وملائمة لمنهج في التفكير فلسفي سليم ، منهج لا يتيح لنا أن نحكم حكماً قاطعاً قبل الاهتمام إلى دليل كافٍ . . . (٢)

فما هي إذن مثالية ديكارت «الإشكالية» هذه التي يتحدث عنها «كانت» ؟

إن أكثر ما فتن به معاصرو ديكارت هو بداية ذلك الطريق الفلسفي الذي سلكه الفيلسوف في «المقال في المنهج» ، باحثاً عن معيار لليقين ، غير معتمد إلا على محض قواه . فهذا «الشك المنهجي» الذي هو استهلال لإيمان قوى بثبات العلم ، قد بدا لهم تحفة فنية تامة ؛ فكل من حدثته نفسه بأن يتفلسف أصبح لزاماً عليه مراعاة هذه القاعدة الأولى ، وهي أن يضع أولاً موضع الشك جميع آرائه السابقة . لكن «المقال في المنهج» لا يقف وقفات طويلة عند هذا الرفض للأفكار السابقة ، إنه يعدّ من بين

(٢) كانت : «تقد العقل الخالص» ، القسم الأول ، الباب الثاني ، الفصل

الانثي (ترجمة ترمزايج وباكو ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨)

الأفكار التي يوصينا التشكك بأن تتخلى عن الأفكار التي توحى بها إلينا حواسنا : « من حيث أن حواسنا تخدعنا أحياناً ، فقد أردتُ أن أفترض أنه ليس يوجد شيء مثل ما تجعلنا تتخيله... » (٣) ومعنى هذا : أردت أن أفترض أن الموجودات الخارجية لا تشبه الصور الحسية التي أتلقاها منها ؛ وليس معناه : أردت أن أتخيل أنه لا توجد موضوعات خارجية ألبتة . صحيح أن « المقال في المنهج » ، لا يسمح لنا بأن نفترض زيادة على ذلك : فمسألة الوجود الواقعي لعالم خارجي ليست موضوعة فيه صراحة ، (٤) لكن من جهة أخرى يمكن أن نقول إنها سارية في « التأملات » كلها .

* * *

إن كتاب « التأملات » ، عمل فلسفي رفيع إلى أقصى مرتبة ؛ فيه يعود ديكارت إلى إثارة المشكلات التي مسها في القسم الرابع من « المقال » ، مسأ رقيقاً :

فالتأمل الأول يضع علامة الاستفهام ، ويتساءل عن الأشياء

(٣) ديكارت : « المقال في المنهج » ، القسم الرابع .

(٤) على الأقل ليست موضوعة قبل ثبوت « الكوجيتو » . على أننا نجد المؤلف يسلم بعد ذلك لا بافتراض بل بتخيل من هذا القبيل : « ولما رأيت أنني أستطيع أن أتخيل أنني ليس لي جسم وليس هنالك عالم ولا مكان أنا فيه » ولكن ليس هنالك شيء من الشك الواضح القوي الذي يتردد دونه في « التأملات » بلا انقطاع .

التي يمكن أن توضع موضع الشك . وأول أسباب الشك هو أن حواسنا ، التي كثيراً ما تضلنا ، إنما تلبثنا بما نشعر به لا بما يطابق أحاسيسنا في الواقع . ويتساءل ديكارت أيضاً مع تسليمه بافتراض أن الله قد يحلو له أن يضلنا : « ماذا عساي أن أعرف إذا كان قد خلق الدنيا بحيث لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ومع ذلك فإن لدى شعوراً بهذه الأشياء ، وأن جميع ذلك لا يبدو لي مخالفاً لما أراه . . . ؟ » ، ولكن لعلّ ما أعطى وجوده وجوداً افتراضياً إنما هي السماء الظاهرة والأرض التي تبدو للناس ، وبالجملّة بمجموع هذه الأعراض أو الصفات التي تتصف بها الأشياء التي لدى شعور بها ؛ في حين أن « الجواهر » التي تقوم بها هذه الأعراض لا تكون موضوعة موضع الشك . وإذن فالشك لا ينال الجواهر .

والتأمل الثاني يحملنا على الشك في حقيقة الجوهر الجسماني . وقد يخيل إلينا أننا نقرأ « كانت » ، حين نقرأ الصفحات المشهورة التي نجد فيها تحليلاً جميلاً لفكرتنا عن الجوهر : هذه القطعة من شمع العسل ، التي أمسكها بيدي ، ما هي في الحقيقة ؟ يستحيل على مخيلتي أن تعرف عنها شيئاً ، ما دامت هذه الملكة لا تدركها إلا إذا منححتها صفات كالطول والحجم واللون . . . وهذه الصفات يمكن أن تستغنى عنها قطعة الشمع دون أن تتغير طبيعتها . فإذا لم

تكن صفة من الصفات التي تكشفها حواسي في قطعة الشمع هي التي تجعلها هي ، فما عسى أن تكون إذن ؟

إنها في الحقيقة في ذهني ؛ وإن كل ما نظن أننا نعرفه بتمييز في قطعة الشمع لا يقع تحت الحواس ؛ وإذن فبالذهن وحده نستطيع أن نعرف ماهية الشمعة ^(٥) . ويختتم الفيلسوف تحليله هذا بقوله : « ولكني حين أميز قطعة الشمع من صورها الخارجية ، وحين أتأملها عارية كما لو كنت جرّدت عنها ثيابها ، فمن المحقق أنني - وإن أمكن أن يقع بعض الخطأ في حكمي - لا أستطيع أن أنصورها على هذا النحو بدون ذهن إنساني ، ^(٦) .

ما أيسر ما تقترب نظرة ديكارت هنا من نظرة « بركلي » ، تلك النظرة التي سييسطها في رسالته عن « مبادئ المعرفة الإنسانية » والتي تنتهي إلى أن وجود الأشياء هو كونها مدركة في الذهن ! إن هذا هو المبدأ الذي تقوم عليه المثالية النقدية : إن تصور « الموضوعات » هو عمل ذهني ؛ ومتى تساءل الإنسان نفسه عما إذا كان لذهنه دخل في تصوراته عن المادة نفسها فقد بدأت المادية تهتز أركانها .

(٥) هنا ينهزم الماديون في عقر دارهم ، أي في معرفة الأجسام ذاتها .

(٦) ديكارت : « الأفكار » ، التأمل الثاني (ترجمتنا العربية ص ١٠٥)

وفي التأمل الثالث يبلغ الشك ذورته . يستعرض ديكارت في ذهنه الآراء التي كان قد تلقاها من قبل ، ويأخذ في مناقشة تلك التي يصفها بأنها آراء « مشكوك فيها وغير يقينية » ، كاعتقاده بالأرض والسماء والكواكب وجميع تلك الأشياء الأخرى التي تنبئنا الحواس عنها ، ثم يقول : « ولكن هنالك أمراً كنت أؤكد به ؛ ولما كنت قد ألفت التصديق به ، فقد حسبتني أدركه إدراكاً واضحاً جداً ، في حين أني في الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عني ؛ وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة ؛ وفي هذا كنت مخطئاً » (٧) . ولكي يثبت لنفسه خطأه أخذ يفند كل واحد من الأسباب التي دعت به من قبل إلى أن يعتبر وجود هذه الموضوعات الخارجة وجوداً يقينياً ، فقال : « أول هذه الأسباب أنه يبدو لي أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أني أجد في نفسي أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتي . . . » (٨) . في هذه الكلمات القليلة لخصت الحجتان الرئيسيتان اللتان يُعترض بهما على المثالية في كل زمان : إحداهما حجة العوام ، وهي مستفادة من اقتناع غريزي مشترك لدى الناس جميعاً ، ويكاد أن يختلط بالآراء الشائعة والإجماع العام ؛ والثانية

(٧) ديكارت : « التأملات » التأمل الثالث ، (ترجمتنا العربية ص ١٢٥)

(٨) « التأملات » ، التأمل الثالث (ترجمتنا العربية ص ١٣١)

حجة الفلاسفة ، ومدارها فكرة العلية ؛ ويمكن تلخيصها فيما يلي :
بما أننى أعلم أنى است علة هذه الضروب من الأفكار ، فلا بد أن
يكون مصدرها غيرى ؛ وهى حجة لم يكف « الواقعيون » عن
إيرادها فى جميع الأزمان .

لكن لا واحد من هذه الحجج يبطل للنطق الديكارتي :
فالافتراضات المستفادة من تعاليم الطبيعة ليست أهلاً للحظوة
بشرف المناقشة ؛ فهذه الضروب من الميول هى أشد الأشياء
تضليلاً ، ويشهد بذلك فى الأخلاق الميول التى تحملنا على الشر مثلاً
تحملنا على الخير ، ولهذا لا أرى داعياً إلى اتباعها فى أمر الصواب
والخطأ ، ^(٩) (أكثر من اتباعها فى أمر الخير والشر) .

أما الحجة المستندة على مبدأ العلية ، والتى تدعى أن هذه الأفكار
مستمدة من الخارج ، فليست أكثر إقناعاً : فقد يكون فى ملكة ما
أوقوة ، غير معروفة لدى بعد ، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار
دون معونة من الأشياء الخارجية ، ^(١٠) . فى الحق إن هذا حدس
ديكارتي خصب يبدو أن فيه إرهاباً بأحد التطورات الرئيسية
للنقدية الحديثة .

(٩) : « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ١٣٢)

(١٠) : « التأملات » نفس الموضع

ومن ذا الذي يستطيع أن يقطع قطعاً بأن هذه الأفكار التي
تخطر لنا، على الرغم منا أحياناً، ليس مصدرها قوة أو ملكة داخلية
هي فينا وإن نكن نجهل عملها؟ لا مناص من التسليم بهذه النتيجة:
« هذا كله يجعلني أعتقد أن سبيلي حتى هذه الساعة لم تكن سبيل
حكم يقينيّ صدر بعد تأمل، بل كان اندفاعاً أعمى وأهوج جعلني
أعتقد بوجود أشياء خارجة عني ومغايرة لوجودي، تستعين
بحواسي أو بأى وسيلة أخرى، لتبحث في أفكارها وصورها
ونطبع في نفسى أشباهها ونظائرها، (١١) »

ذاك شك ما أعجبه إنه لا يعترف بوجود يقينيّ خارج إنيتنا،
كما رأى « كانت، في الفقرات التي أوردناها فيما تقدم. لقد قيل
إن الشك الديكارتي شك عابر مؤقت؛ وهذا صحيح بالقياس
إلى كتاب « المقال في المنهج،، ولكننا هنا في « التأملات، نجد
ذاك المؤقت يطول أمدّه طويلاً عجيباً: لقد نفد التشكك واخترق
التأملين الأولين، وها هو ذا يسرى في التأمل الثالث سرياناً
موصولاً، فلم يتقهقر إلا أمام معنى واحد وفكرة واحدة،
هي فكرة الله، أصل كل وجود وكل حقيقة، ثم نراه يبرز من
جديد في التأمل السادس.

« لم يبق على الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية » :
 بهذه الكلمات يُفتتح التأمل الأخير ؛ وتقوم عندئذ مناظرة عقلية
 بين الدعويين المتعارضتين ، المثالية والواقعية ؛ ويبدو ديكارت
 متردداً بين الفريقين ، ولكنه ينضم إلى أحدهما بعد طول عناء .
 يذكر تأييداً لدعوى « الواقعيين » ، دليلين : أحدهما مستمد من
 فعل الخيال ، والثاني من فعل الحواس . التخيل عملية مغايرة للتصور
 أو التعقل ؛ والتعقل جزء من نفسى ، فى حين أن ملكة التخيل
 « ليست بضرورية لطبيعتى أو لماهيتى ، أعنى لماهية نفسى ، لأنها حتى
 لو لم تكن لدى لما تغير حالى وليقيت عين ما أنا الآن ، (١٢)
 أى أنى لن أنقطع عن كونى شيئاً مفكراً ، حتى لو توقفت عن
 استخدام مخيلتى فى تمثيل الأشياء المادية ؛ ويبدو من هذا أنها تعتمد
 على شىء يختلف عن نفسى . وهنالك تفسير سهل للأفعال التى تقوم
 بها هذه الملكة فى ، وهو : « أنه إذا وجد جسم قد انصلت به
 نفسى واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت ،
 أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية . . أقول إن من الميسور
 لى أن أنصور إمكان حصول التخيل على هذا النحو ، إذا صح
 أن الأجسام موجودة ؛ وعجزى عن أن أجد طريقاً آخر لتفسير
 حصوله يحملنى على الظن بأها موجودة ؛ ولكن ليس هذا

(١٢) : « التأملات » ، التأمل السادس (ترجمتنا العربية ص ٢٢٤) .

إلا محض احتمال ، (١٣) . وإذن فهذا الدليل ليس بملزم ولا جازم ، إن هو إلا احتمال قيمته افتراضية فحسب ، هو تفسير يرتاح إليه ريثما يهتدى إلى أحسن منه : وإذن فهذه هى الدعوى الموضوعية قد نزلت منزلة احتمالية فقط ؛ وقد صرح ديكارت دون مواربة بأنه لا يسوغ أن نخلع عليها طابع الضرورة أو اليقين .

ولننتقل إلى الدليل المستمد من الإدراكات الحسية . قد يطول إحصاء هذه الأنواع من « الأحاسيس » : إنها انطباعات تنذرني بحضور جسمي وبعلاقته بأجسام أخرى وضع بينها ؛ ولذة وألم أحسهما عند اتصالى بهذه الأجسام ؛ وميول طبيعية عندي يثيرها حضور الأجسام ؛ وصفات عامة أنسبها إليها ، كالامتداد والشكل والحركة ؛ وصفات أخص كالضوء والألوان والروائح والأصوات والطعوم . هذه الأحاسيس ألم يكن لدى مسوِّغ للحكم بأنها جاءت من « أشياء متميزة كل التميز عن فكرى ، من حيث ، أننى « وجدت أنها كانت تعرض لفكرى دون حاجة إلى موافقتى ، ؟ على أنه لا سبيل إلى الخلط بين تلك وبين ما يصنعه هواى من خواطر أصوغها كما أشاء وأصر ف فيها بما يحلولى . وهذه الأفكار الآتية من حواسى والتي هى « أكثر حيوية وأقوى تعبيراً وفى بابها أكثر تميزاً من أى

من تلك التي أستطيع إيجادها في نفسي بالتأمل ، أو من تلك التي أجدها مطبوعة في ذاكرتي ، ^(١٤) كيف يتسنى أن أكون أنا صاحبها وخالقها ؟ « قد لاح لي أنه لم يكن من الممكن أن تصدر عن نفسي ، وأنها لابد أن تكون قد أحدثتها في أشياء أخرى . ولما لم يكن لي معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحني إياها هذه الأفكار عينها ، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهني شيء سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي تحدثها ، ^(١٥) .

وعلى هذا النحو يعود إلى الظهور دليل العلية الذي أورده ديكارت من قبل في التأمل الثالث ، وهو ببساطة للمرة الثانية في قوته وفي ضعفه أيضا ، وبطابعه الافتراضي وشرط الالتجاء إلى قوة بعيدة مجهولة . « ولما لم يكن لي معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحني إياها هذه الأفكار عينها . . » هذه الجملة الاعتراضية مليئة بأمور مضمرة كثيرة . أليس في مثل هذه التعبيرات ما يدل بوضوح على ميول غير مادية صريحة في فلسفة ديكارت ؟ إن في الإمكان ترجمة هذه الأقوال على النحو التالي : إذا كانت الأجسام موجودة ، فأنا على الأقل لا أستطيع أن أصل إليها في ذاتها ، ولا أعرف إلا الأفكار التي تمثلها في ذهني . ولكي أفسر ظهور هذه الأفكار في نفسي ، يلزمني أن أفترض ، لمناسبتها ،

(١٤) « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ٢٢٩) .

(١٣)

(١٥) نفس الموضع .

أن هنالك أجساماً . سيقول « مالبرانش » : لو لم تكن الأجسام موجودة فهذه الأفكار نفسها ربما تكون حاضرة في نفسى مع ذلك ولكن يلزم أن أستنتجها ؛ إن العقيدة تضطرنى إلى ذلك . وسيقول « بركلى » : كلا إن العقيدة لا تضطرنى إلى ذلك أبداً ؛ فانهدام الأجسام لا تتأثر به العقيدة : إن أفكارى هى الأشياء ذاتها ، وإن الأشياء هى أفكارى عنها .

وما يكاد ديكارت يذكر دليل العلية حتى يبادر بتفنيده : فضلاً عن أننا نجرب في كل لحظة قوة الصدق في حواسنا - سواء كانت خارجية أو داخلية (كخداع البصر ، والالام التى يحسها ميتور الذراع أو الساق في العضو المبتور) - نجد أن الحدس التلقائى الذى به نسند أفكارنا الحسية إلى علة بعيدة عنا ، محتاج كذلك إلى ضمان : فإنه على الرغم من أن هذه الأفكار التى ألتقاها عن طريق الحواس « لا تعتمد على إرادتى ، إلا أنه لم يدر بخلدى أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لى ، بل ربما توجد في نفسى مالمكة - وإن تكن غير معروفة لى حتى الآن - هى علتها والمحدثه لها ، (١٦) .

هذا حدس خليق بالإعجاب ؛ ينبثق منه الافتراض

« الترسندنتالى ، الجليل الذى سينتهى « كانت » إليه . لاشك أن المثالية على العموم ، والمثالية الديكارتية على الخصوص ، أو المثالية « الإشكالية » كما يصفها « كانت » - - - - - يعنى المثالية التى تجعل وجود الأجسام فى الخارج إشكالاً أو موضع نظر - - - - - قد رجحت من كل شىء فى هذه المناظرة . وسيكون الفلاسفة الإيقوسيون معذورين إذا لم يستبقوا من هذه المناظرة كلها إلا الدفوع الكثيرة الطويلة لمصلحة قضية الشك ، متناسين الحكم الواقعى الذى اختتمت به : لأنهم يرون أن هذه الطريقة فى اثبات وجود العالم المادى معادلة لمحاولة القضاء عليه بلا رجعة (١٧) .

* * *

لقد شك ديكارت فى الحواس وفى وجود الأجسام والعالم الخارجى ، ولم يصل إلا إلى يقين واحد هو يقين الكوجيتو : أنا أفكر فأنا إذن موجود ؛ وأنا أرى بوضوح وتميز أنه لى أفكر يلزم أن أكون موجوداً . والفكرة الواضحة المتميزة : ذلك هو المعيار الذى يعين على بلوغ اليقين . عندى فكرة واضحة عن نفسى باعتبارها شيئاً مفكراً ومختلفاً كل الاختلاف عن بدنى ، باعتبارها شيئاً ممتداً . والموقعة الأولى التى كسبتها المثالية هى أن

(١٧) سيقول « بيان » : « يجب أن تعتبر الفلسفة الديكارتية أساساً للشك الحديث » (« الطبيعة وثبات الحقيقة » ، القسم الثانى ، الفصل الثانى) .

نفسى مغايرة لبدنى ومتميزة عنه ، وأنى أضع وجودى متى وضعتُ
فكرى . وهذا المبدأ لا ينهض أمامه أى اعتراض حتى ولا حجة
الشيطان الماكر ، تلك الحجة الخطيرة على البراهين الرياضية والتي
لا يدفعها إلا الالتجاء إلى الله . — إن هذا مبدأ واضح متميز بذاته
ولا يحتاج إلى شيء آخر : إنه عبارة عن امتلاك الفكر بالفكر .
لكن الذهن لا يستطيع أن يظل دائماً فى دائرة الكوجيتو : فإن
فكرى بعد أن وضع ذاته موجوداً يطمح إلى النظر فى موجودات
أخرى جديدة ، ويتوق إلى تشييد بناء العلم ؛ وبعبارة أخرى
يجب أن ينتقل من فكرة إلى أخرى ، ومن هذه إلى ثالثة وهكذا ؛
ومعنى هذا أنه سيبعد عن النور الأصيل الذى أمده به «الكوجيتو»
ومن أجل ذلك كان من الضرورى أن نجد مبدأً مستديماً يودى
فى طريق التقدم العلمى مثل الوظيفة التى يؤديها «الكوجيتو»
فى بداية مراحل الاستنباط الميتافيزيقي . وهذا المبدأ الذى يتصل
بالأول أوثق اتصال والذى يمدّه على طول الطريق العلمى هو
إثبات وجود الله وكأله المطلق . ولست محتاجاً لكى أقنع نفسى
بهذا إلى أن أقفز من فكرتى عن كمال الله حتى أصل إلى حقيقة
الموجود الكامل نفسه^(١٨)، ولكنى لمست هذا الوجود الواقع

(١٨) يقول « لاشليه » : يجب أن نذكر أن ديكارت كان يعتبر الأفكار
مرادفة للأشياء ، ولم يكن يقبل تعارضاً بين الطرفين . وإذا لم يكن قد انتبه =

في هذه الفكرة ، ولا سيما أني أدركت مثل هذا التماثل حين أصبت وجودي في فكري . ليس علىّ إلا أن أتابع التقدم المستمر لتفكيري ، وأن أحافظ ، في هذه السلسلة المنطقية ، على اتفاق عقلي مع ذاته ؛ وأنا حر في أن أضيف البراهين إلى البراهين ، على شرط أن تكون البداهة التي مبدأها الكوجيتو مصاحبةً لي في كل خطوة من خطواتي ؛ والآن لن تفارقني هذه البداهة بفضل الصدق الإلهي .

لقد دأبت الفلسفة الديكارتية على مناهضة الحواس ، ولم تر لها إلا وظيفة المساعدة المحدودة في وجودنا الجسماني (١٩) . والمادة عند ديكارت إنما هي عقبة في طريق المنهج ، والسكون الذي يتصوره الفيلسوف أشبه بكون من البلور ، وكل ما فيه شفاف مستعد لأن يتلقى النور من جميع الجهات ؛ ومعنى هذا أنه يجب أن

== إلى مثل هذه المثالية الكاملة ، فن الواضح أنها كانت تسيطر على تفكيره . وبدون ذلك يكون انتقال الدليل الأنطولوجي إلى وجود واقعي خارج ذواتنا انتقالاً فاسداً كل الفساد : لم ينتقل ديكارت إلا من ذاتية داخلية إلى موضوعية داخلية أيضاً » (لاشليه : « دروس عن ديكارت لم تنشر » ألفت بمدرسة المعلمين العليا بباريس ١٨٧٣) نقلاً عن جورج ليون : « المثالية في إنجلترا في القرن السابع عشر » باريس ١٨٨٨ ص ٢٣ هامش)

(١٩) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، القسم الثاني ، المادة ٣ وعنوانها : « في أن حواسنا لا تعلمنا طبيعة الأشياء ، وإنما تعلمنا في أي الأمور نمنعنا أو نضرنا »

تكون جميع جوانبه معدّة لأن ينفذ إليها الفكر .
 لسنا نزعم أن العالم الذى تحتاج إليه الفيزيكا الديكارتية عالم
 عقلى خالص ، بل يكفي أن نقول إنه يشابه كل المشابهة عالماً من
 العوالم المثالية . ويؤيد هذا أن ديكارت ما كاد يتجه إلى الله ليبرر
 اعتقادنا بالأجسام ، حتى نراه وقد قنع بأن تكون المادة التى سلم
 بوجودها أخيراً هى مادة تطيع العلم المجرد ، وتشتمل على جميع
 الأشياء المفهومة فى موضوع الهندسة النظرية ، ؛ وما عدا هذا
 لا يهتم به الفيلسوف إلا قليلاً^(٢٠) . إن عالم الأجسام موجود ؛
 لكنه لا يكاد يثبت وجوده حتى يحيله عالماً مثالياً . فالأجسام
 جوهرها الامتداد ، لكنه ليس هو الامتداد الحسى بل هو ذلك
 الامتداد الذهنى ، موضوع بحوث صاحب الهندسة . هذا الطابع
 المثالى لفيزيقاه قد نبهه إليه بعض معاصريه : نقرأ فى ردرده على
 اعتراضات « جسندى » قوله : « إن كثيرين من أهل الأذهان
 الفائقة يرون فى وضوح أن الامتداد الرياضى الذى جعلته مبدأ
 لفيزيقاى ليس شيئاً آخر سوى فكرى ، وأنه لا قوام له ولا يمكن
 أن يكون له قوام خارج ذهنى ، . وما كان ديكارت ليحفل بمثل
 هذا الاعتراض ، بل إنه ليسخر منه . وهذا يدل ، فى نظره لاشلييه »

(٢٠) هذه المثالية قد أبرزها لوى ليار فى كتابه : « ديكارت » سنة ١٨٨٢ .

على أنه « يرى التفرد فى الوجود للمعقول ، ويحمل هذا على محل
التقريط ، (٢١) . وديكارت نفسه لا يتردد فى أن يقول : « لكنى
أجد هنا ما يطيب من خاطرى فى الإتصال بين فيزيقائى وبين
الرياضيات الخالصة . وأملى وطيد فى أن تكون فيزيقائى مشابهة
لها ، (٢٢) . وفيه العجب ؟ إن منهج ديكارت فى دراسة الطبيعة
لا يطمئن إلا إلى مادة قد بلغت من الروحانية أكبر قسط ممكن ؛
فإذا أخضعها لمطالب النظر والاستدلال « الأولى » ، فليس قصده
من ذلك أن يقيم « اسقولاسطيقا ، (مدرسية) هندسية محل
الاسقولاسطيقا اللاهوتية التى نصب نفسه للقضاء عليها ، وإنما أراد
فيزيقا ذهنية ، لأن الطبيعة كما يفهمها وكما يحبها هى أخت الفكر .
يضاف إلى هذا أننا إذا حكمنا بما نرى فى مراسلات ديكارت ،
وجدنا أن نظريته عن « فطرية » الأفكار قليلة الاتفاق مع الدليل
الذى أورده لإثبات وجود المادة . والدليل الوحيد الذى اعتمد
عليه وفيه شيء من القوة ، والذى هو فى ذاته دليل واهٍ إذا لم نلجأ
إلى صدق الله ، هو دليل مستمد من فكرة العلية .

(٢١) لا شليه : « دروس عن ديكارت لم تنشر » (نقلا عن : جورج
ليون : « الثالاية فى إنجلترا فى القرن السابع عشر » باريس ١٨٨٨ ص ٤٨) .
(٢٢) ديكارت : « ردود على جسندي » (« مؤلفات ورسائل » طبع
مكتبة « البلياد » باريس ١٩٤٩ ص ٤٠٦-٤٠٧) .

وفي الحق أنه لم يكن بمقدور ديكارت أن يرجع وجود الأشياء المادية إلى سند أمتن من هذا . وقد جعل ديكارت لمبدأ العلية مقاماً مرموقاً ونفوذاً بعيداً : جعل له ما لفكرة « الأولية » ، (٢٣) من قيمة ثابتة لا مرأى فيها ، وجعل مصدره الموجود الكامل ، أى المشيئة الإلهية التى تشعّ منها الحقائق الأبدية ، التى هى نماذج للعلم وللأخلاق . وإذن فحقيقة الأشياء المادية لا تجد لها ضماناً يسمو على هذا الضمان ، ولكن بشرط أن يكون مفهوماً أن العلة التى هى مصدر أفكارى عن الأجسام لا تقوم فىّ أنا نفسى ، وإلاّ فتكون المثالية الشككية قد كسبت المعركة . ولا محل للشك عند ديكارت فى أن الذهن فى نفسه ليس جدياً ، وأن له قوة على أن يولّد من ذاته معانى تخصه وحده وتتميز عن خيالاتنا كما تتميز عن إدراكاتنا الحسية . ومن أجل هذا يبطل سلفاً ما أورده « لوك » من براهين تافهة لمهاجمة المعانى الفطرية . لقد بيّن ديكارت بجلاء أن هذه « الأفكار الطبيعية »

(٢٣) نجد هذا فى « العرض الهندسى » الذى بسط به ديكارت فلسفته إجابة لطلب الأب « مرسن » : فقد وضع فكرة العلية وجعلها « بديهية » تسمو على الشك ، الأمر الذى يعين على رفع الدور ، على الأقل من حيث أن الله الذى ثبت وجوده يكون متصوراً على أنه علة لوجودنا ولمكرتنا عن الكمال (ديكارت : « مؤلفات ورسائل » طبع مكتبة « البلياد » ص ٢٨١ بع)

هى عندنا بالقوة . وقال ماسيكره « لينتز ، إن هذه الأفكار
 فينا بالفطرة ، لا بمعنى أنها مسجلة فينا كما تسجل المراسيم فى الوثائق
 الأميرية ؛ وهو يشبه هذه الأفكار الطبيعية بالاستعدادات
 الأخلاقية والبدنية الوراثية فى بعض العائلات : « لقد سميت
 هذه الاستعدادات طبيعية . ولكنى قلت ذلك على معنى ما نقول
 إن السخاء مثلاً طبيعى فى بعض العائلات أو أن بعض الأمراض ،
 كالنقرس أو الحصى البولى ، طبيعية عند عائلات أخرى . . » (٢٤)
 ويكتب بعد ذلك بأوضح مما رأينا : « كما لو كانت ملكة التفكير
 التى يملكها الذهن لا قدرة لها من نفسها على أن تحدث شيئاً ،
 فهذه القوة الذهنية الخصية تعمل فى النفس ، لا فى فترات
 معينة ولا بطريقة استثنائية ، بل إنها لتتجلى حتى فى الأحوال التى
 قد يظُن فيها أن النفس منفعة ، أعنى فى المعارف التى تجيء بها
 حواسنا . وإذن فالإدراك الحسى يكاد يكون فى جملة عملا
 خفياً من أعمال الذهن الذى قد يتوهم أنه يتلقاه عن الحواس .
 معنى هذا أن الموجودات الخارجية خالية من العلية
 ولا أثر لها فى أحاسيسنا ؟ قد يكون فى الذهاب إلى هذا القول

(٢٤) ويقول بعد ذلك : « لا أن الأطفال الناشئين فى هذه العائلات يكونون
 مصابين بهذه الأمراض فى بطون أمهاتهم ، ولكن لأنهم يولدون ولهم الاستعداد
 أو القوة على أن يصابوا بها »

تحريف لقصد ديكارت : ذلك لأنه يترك للأشياء الخارجية عملاً ما ، ولكنه ضئيل جداً . وهو يقول : « إن التجربة وحدها هي التي تجعلنا نحكم بأن هذه الأفكار أو تلك التي تكون ماثلة الآن في أذهاننا راجعة إلى أشياء معينة خارج أنفسنا ؛ وليس معنى هذا أن هذه الأشياء قد نقلتها إلى أذهاننا عن طريق الحواس كما نحسها ، بل أنها نقلت شيئاً هياً الفرصة لأذهاننا ، بالقوة الفطرية التي فيها ، أن تكونها في ذلك الوقت لا في وقت آخر ، (٢٥) . على هذا النحو سيتكلم « كانت » في « نقد العقل الخالص » ، (٢٦) .

والخلاصة أنه إذا كان ديكارت قد أثبت وجود العالم الخارجي (٢٧) ، فقد بين أننا لا نعرفه مباشرة بالحواس ، ولا نعرفه كما هو في ذاته ، أو على الأقل أن كل ما نعرفه عنه إنما هو الصور الذهنية والأفكار التي في أذهاننا . أما أن هذه الصور وهذه الأفكار تطابق حقائق موجودة في الخارج بأعيانها ، فهذا ما نعرفه معرفة غير مباشرة بواسطة الصدق الإلهي : ذلك أنه لا يمكن أن تكون الأفكار التي منحنا الله إياها ، مع ميل قوى إلى تصديقها ، أفكاراً خداعة .

(٢٥) ديكارت : « مؤلفات » طبع أدام وتانرى ، م ٨ ص ٣٥٨ .

(٢٦) كانت : « نقد العقل الخالص » : المقدمة .

تلك هي المثالية «الإشكالية» التي أشار إليها «كانت» في حديثه عن المثاليات الأخرى واختلافها عن مثاليته «الترسندتالية» .

إذا كان وجود الذات المفكرة عند ديكارت أمراً ذا يقين مباشر ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لعالم الأجسام في المكان . ولقد سبق ديكارت في هذه المثالية أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، فكان من الحق والعدل أن يعتبر «أبا للفلسفة الحديثة» .

« ليبنتز » بين الفلسفة والدين

حياة « ليبنتز » وأعماله - موقفه من التصور الآلى
للاطبيعة - « الغائية » فى قلب « الآلية » - التوفيق بين
الفلسفة والدين - الرد على شبهات « بيل » - فى مسألة
الشر - مذهب التفاؤل .

ليبنتز فيلسوف ألمانى عاش فى النصف الثانى من القرن السابع
عشر . ويعتبر هو والفيلسوف « كانت » أكبر فلاسفة الألمان
ومن أشهر فلاسفة العالم . منحه الله عقلاً واعياً ، واستعداداً عجبياً
لفهم الناس وقبول أقاويلهم المتباينة ، والتوفيق بين مختلف نزعاتهم
ووجهات نظرهم ؛ فكان يقول : إن فى كل رأى وفى كل نظرية
- مهما يكن شأنها - شيئاً من الحق ، لو تدبرنا وكنا فى حكمنا
من المتريثين . وكان يحترم نتاج الفكر أياً كان ، ويأخذ الحكمة
أنى وجدها ، وعلى أى لسان وعن أى كتاب . عكف على الاطلاع
منذ صباه ، فكان يقرأ كل ما يقع فى يده من الكتب ، وبدأ
يتفلسف وهو بعد صبى يافع . وهو نفسه يحدثنا أنه كان
يسير فى متنزه مدينة « ليبزج » ، ولما يبلغ الخامسة عشرة من
عمره ، فيسأل نفسه : أينحاز إلى فلسفة أرسطاطاليس أم فلسفة
ديمقريطس .

برع فى الفلسفة ، وفى العلوم الرياضية ، وفى القانون ، وفى

التاريخ ، وفي فقه اللغة ، وفي جملة فروع المعرفة الإنسانية . وتقلد عدة مناصب ذات بال ، وتقلب في أعطاف النعيم والجاه دهرأ . وإذا كان قد وجد من الفلاسفة والمفكرين أمثال « اسبينوزا » ، و « روسو » ، من قضى حياة همٍّ وعزلة وانقباض عن الناس ، فإن الفيلسوف « ليبنتز » قد أقبل على الدنيا خير إقبال ، أو قل إن الدنيا هي التي أقبلت عليه ، فلم يعرف من الحياة غير وجهها المشرق الباسم ، وكان فيها من السعداء الهاتنين .

عرف أكثر مفكرى أوروبا في عهده ، وجرت له معهم مراسلات ومناظرات ، واتصل بكثيرين من الملوك والأمراء والعظماء : توثقت الووابط بينه وبين امبراطور النمسا ، وبين بطرس الأكبر قيصر روسيا ، كما لبث مستشاراً وصديقاً حميماً لأمراء هانوفر . وأنشأ أكاديمية برلين ، وسعى للتقريب بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانية .

كان عالماً ومتديناً ، وقد أسبغ الله عليه خلقاً وفضلاً ، وهياً له ما شاء من مراتب الشرف والإقبال . وإنك لتلح أثر هذه هذه الحياة الباسمة بادياً في سائر ما ألّف وصنف ، وبلى وفي تلك الكلمة المشهورة التي طبع بها فلسفته الدينية ، والتي أصبحت من بعدُ حياته شعاراً : « الأمور كلها تجري على أحسن

الوجوه في أفضل عالم ممكن، ^(١)

وقد صنف ليبنتز، في الفلسفة والعلم والدين رسائل وكتباً قيمة، كتب أكثرها باللغة الفرنسية، وبعضها باللاتينية وقليلاً منها بالألمانية، وأشهرها «مباحث جديدة في العقل الإنساني» ^(٢) وهو كتاب كتبه ردّاً على الفيلسوف الإنجليزي «لوك»، ثم كتاب «تيوديسيه» (ومعناها في اصطلاح ليبنتز «العدالة الإلهية») ثم كتاب «موناډولوجيا» ^(٣) أو نظرية «الجوهر الفرد».

وكان كريم المعشر، دمث الخلق، بمن يالفون ويؤلفون، وكان يتحاشى أن يؤذى أقل الحيوان شأنًا: فكان يأخذ الحشرة ليفحصها بالمكروسكوب، ثم يعيدها إلى الورقة التي انتزعها منها في رفق ولين.

حفلت حياته بجملائل الأعمال، وظل دائباً على الدرس والتفكير حتى لقد فاضت روحه ويده كتاب.

«Tout est pour le mieux, dans le meilleur des mondes possibles» (١)

«Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain» (٢)

(٣) بالفرنسية Théodicée «تيوديسيه» و «موناډوجيا» (بالفرنسية (Monadologie).

رأى ليبنتز في فلسفة ديكارت ، و د هوبز ، و د اسپينوزا ، خطراً يهدد ما في الطبيعة من اعتبارات دينية وفنية : لأن أولئك الفلاسفة ، على ما كان بينهم من اختلاف ، يتفقون جميعاً في أنهم أقاموا أو حاولوا أن يقيموا نسقاً أو نظاماً طبيعياً آلياً محضاً ، في تفسيرهم للجانب المادى من الوجود ، أعنى أنهم تصوروا للعالم خلوا من معانى الغاية والتدبير ، وكأنه في نظرهم ليس إلا محض آلة تتحرك كما تتحرك الآلات .

فجاء د ليبنتز ، وأخذ على عاتقه أن يتخطى هذا التصور الآلى للطبيعة ، وحاول أن يبين أن القوى التى تعمل فى الآلية نفسها إنما تحددها وتوجهها « الغائية » ، بحيث أن كل تدرج فى العمل والمعلولات ، إن اعتبر من الداخل ، صار تدرجاً فى الوسائل والغايات ، وأن صميم العالم إنما ينطوى فى كل نقطة على قصد ، ونمو ، وتقدم .

وبفصل هذه الفكرة — التى وفقت بين مذاهب « الآلية » و « الغائية » ، وبين حالات الجوهر الفرد على اختلافها ، كما لامت بين الروح والبدن — ظن ليبنتز أنه يستطيع بها فى الوقت نفسه ، أن يوفق بين العقل والدين ؛ وكان مقتنعاً بأن فلسفته كقيلة يارضاه أدق مطالب الدين وأبعدها . وفى الحق أن ليبنتز

كان مخلصاً في سعيه للتوفيق بين الفلسفة والدين ؛ ولم تغب هذه الفكرة عن ذهنه مدى حياته . ولقد كان يؤمن أن جميع عناصر الكون وذراته مؤلفة متسقة . وهذا الاتساق الكوني ليس ثمرة تظهر في المستقبل فحسب بل هو كامن في النفوس من قبل ، لكن أكثر الناس لا يعلمون .

أما المسألة الدينية فقد أثار الكلام فيها « بيل » ، Bayle أحد كبار المفكرين من معاصري ليبنتز وصاحب « القاموس التاريخي النقدي » المشهور . وقد كتب « بيل » بحثاً تناول فيه مسألة العناية الإلهية ، ووجود الشر في الدنيا ، أورد فيه شبه الملحدين والماتوية والإبيقوريين ، وانتهى منها إلى القول بأنه يرى أن الدين والعقل يتعارضان ولا يتفقان ، وإن كان يؤمن بعقائد الدين .

وقد كان لتلك الشبه التي أثارها « بيل » في مسألة الشر أعظم الأثر في نفس ملكة بروسيا تلميذة « ليبنتز » ، فطلبت إلى أستاذها الفيلسوف أن يتولى أبطال هذه الحجج وتقضها ؛ فنهض الفيلسوف لهذه المهمة وصنف باللغة الفرنسية — التي كان يتقنها أيما إتقان — كتابه الموسوم « تيوديسييه » أي « العدالة الإلهية » وعنوانه الكامل : « بحث في خيرية الله وحرية الإنسان وأصل الشر » .

بأدر « ليبنتز » بنشر هذا الكتاب ، وقدم بين يديه رسالة عنوانها : « مقال في موافقة العقيدة الدينية للعقل » . وفي هذا المقال ترى الفيلسوف يعرض لمزاعم « بيل » ، بصدد الشر والعناية ، وينتهى إلى تقرير تلك النظرية المأثورة في مباحث اللاهوت المسيحي ، وهي أن حقائق الاعتقاد فوق العقل ، ولكنها ليست تنافيه . ثم أخذ ينبّه على وجوب التفريق بين ما هو « فوق العقل » ، وبين ما ينافي الدين ، وأخذ يقسم الحقائق إلى : (١) حقائق عقلية أو أزلية وهي مبنية على « مبدأ الهوية » ،^(٤) أى أنها ترجع إلى أشياء هي واحدة في ذاتها ومعناها ، والقول بضدها يستلزم التناقض . (٢) حقائق حاصلة حادثة وتقوم على مبدأ « السبب الكافي » ،^(٥) وضدها لا يستلزم تناقضاً ما .

وليس شيء مما ينبغى الاعتقاد به بجائز أن يناقض النوع الأول من الحقائق العقلية أى الأزلية . فمثلاً وجود الله لا يكون ممكناً إلا إذا لم ينطو مفهوم لفظ الله على تناقض ما ، ولم تتناقض

(٤) وهو القائل على حد تعبير المناطقة المحدثين إن ما هو هو ، وما ليس هو ليس هو .

(٥) Principe de raison suffisante : ويعرفه ليبنتز نفسه بأنه لاشيء يحصل مطلقاً دون أن يكون هناك علة أو سبب معين على الأقل ، يبرر لم كان هذا الشيء أولاً بالوجود من العدم ، ولم كان هذا على هذا النحو ولم يكن على نحو آخر .

الصفات المنسوبة إليه لكن رأيا من الآراء يجوز أن يكون فوق ما تعلمنا التجربة ، لأن الضرورة العقلية لتسلسل الظواهر - تلك الضرورة التي نجدها عن طريق مبدأ السبب الكافي - هي دائماً محاطة بظروف . فالضرورة المنطقية أو الميتافيزيقية ، لقضية من القضايا تثبت مباشرة أو بالواسطة من امتحان حدود هذه القضية .

أما ضرورة قضية من القضايا بالحاصلة ، فإنما ترجع إلى حوادث سابقة . ولما كانت تلك الحوادث السابقة ليست نفسها ضرورية إلا تبعاً لظروفها ، وهكذا إلى غير نهاية ، فقد جاز أن نقول مثلاً إن عدم قدوم الإنجليز إلى مصر في سنة ١٨٨٢ وإن كان قد تم فعلاً ، يبقى ممكناً لا ضرورياً من الوجهة الميتافيزيقية ؛ ولهذا يصح أن نعرف الحقائق الحاصلة ، أو الجائزة ، بأنها تلك التي لا يمكن الوصول إلى أسبابها الكاملة إلا بتحليل لا متناهٍ يمتنع أن يقوم به العقل الإنساني ، في حين أنه يكفي تحليل محدود لإثبات الحقائق العقلية الأزلية .

ويرى « ليننتز » أن مبادئ علم الطبيعة لا تفسر إلا بفكرة العناية والتدبير الإلهي ، أعني بمبدأ غائي . ومبدأ السبب الكافي - مبدأ الحقائق الحاصلة - يفضي بنا إلى ما وراء التجربة . ثم إن ائتلاف الجواهر الفردة ، والتسلسل القياسي لكل ما يحدث لا يمكن فعلاً

أن يفسر إلا بوجود مطلق ، خلق العالم وفقاً لاختيار حكم سديد ؛ فكل شيء فردي ، وكل حادثة فردية ، في نفسها ممكنة ؛ فلسنا نتوصل إذن إلى إتمام سلسلة العلل والأسباب ، وإرضاء مبدأ السبب الكافي تمام الرضى ، ما لم نرجع إلى سبب أول ، هو سبب لذاته ولا سبب له ، وهو الله .

ويستدل « ليبنتز » على صواب الاختيار الإلهي بقوله :
 « إن خارج هذا العالم الموجود — أى فى العقل الإلهي — عدداً لا نهاية له من العوالم الممكنة الوجود . واثق لا يخضع كل واحد منها إلا لمبدأ « عدم التناقض » ،^(٦) فمن بين جميع تلك العوالم الممكنة ، أيها تقع عليه المشيئة الإلهية السامية ، وأيها يختاره الله فيمنحه الوجود ؟ »

يجيب « ليبنتز » فى غير تردد بقوله :

« إن الحكمة العالية المقرونة بخيرية لا نهاية لها ، لا يعوزها أن تختار أحسن الأشياء . »

وإذن فالله قد خلق بالضرورة أحسن العوالم الممكنة . والعالم الراهن خير ما يمكن أن يكون .

(٦) « Principe de non-contradiction » ونص على أن « قضيتين متناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين ولا كاذبتين معاً وفى آن واحد » .

وذلك هو مجمل مذهب « ليبنتز » في « التفاؤل » الذي نادى به
وكان يذاعته من المحسنين .

* * *

وإليك صورة ملخصة من طريقته في الاستدلال على هذا
المذهب المشهور ، قال : الله هو السبب الأول للأشياء ، فينبغي
أن يكون ذا كمال مطلق في القدرة والحكمة والخيرية ؛ ولما كان
الله إنما يتصرف في خلق الأشياء وفق عقله الأسى اللامحدود ،
فإن جليل حكمته المقرونة بخيرية لا حد لها ، لا يعوزها أن تختار
من العوالم أحسنها ، لأنه إذا لم يكن الأحسن من بين جميع العوالم
الممكنة ، لما اختار الله منها شيئاً ؛ إذن فالله قد خلق ضرورةً
خير العوالم الممكنة ، أعنى العالم الذي يحقق أكبر قسط ممكن
من الكمال ، (٧) .

ورب معترض يقول : إذا كان الله قد اختار من بين جميع
الممكنات أحسنها ، فلم إذن جاء الشر ، ولما كانت الخطيئة ؟ وقد
كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأ عن الشر ؟
فيرد ليبنتز بأن « تصور عالم ليس فيه شر ولا ألم هو أقصو
من الأقايص ، ومحض خيالات (٨) ، ولو محى الشر من الوجود

(٧) ليبنتز : « كتاب العدالة الإلهية » الفقرة ٧

(٨) ليبنتز : « كتاب العدالة الإلهية » الفقرة ١٠

أصلاً ، فحينئذ لم يكن هو هو ، ولم يكن بذلك أحسن العوالم الممكنة ! ولئن كان نحو الشر جائزاً في الوجود المطلق فليس بجائز في الوجود الإنساني ، وهو بطبيعته محدود ؛ ولن يطلب الكمال في شيء إنساني أياً كان ، ولا ينبغي لنا أن نقصر نظرنا على جزء من العالم ، بل يجب النظر إلى المجموع المرتبطة أجزاؤه أو وثق ارتباط ؛ والحقيقة أن أحوال العالم مدبرة بعضها بالقياس إلى بعض أحكم تدبير ، وما قد يبدو نقصاً في الجزء ، يكون في الكل كمالاً .

ألسـت ترى أن الصوت يكون في نفسه « نشاذاً » ، فإذا التأم في مجموع موسيقى حصل منه تأثير شجي رائع ؟ والكل إنما رتب فيه المدبر القوى الفعالة والمنفعلة ، والسمائية والأرضية ، الطبيعية النفسانية ، بحيث يؤدي إلى النظام الكلي ، مع استحالة أن يكون هو على ما هو عليه ولا يؤدي لها ضروراً . على أنه قد يحدث من الشر خير في بعض الأحيان ، والشر في أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير : كالنار فإن كمالها الإحراق ، والإحراق بالقياس إليها خير وإن كان شراً بالقياس إلى المتألم منها .

يقول المعارضون : إن الشر في الدنيا أكثر من الخير وأغلب . ويقول ليبنز بأن هذا خطأ : فالشر كثير ، ولكنه ليس بأكثر

من الخير ؛ نعم إن الأمراض كثيرة والمرضى كثيرون ، ولكنهم ليسوا بأكثر من الأصحاء المعافين . والواقع أن الله قد أسبغ علينا نعماً وخيرات وفيرة ، ولكن قلة انتباهنا إليها تقلل من شأنها ، والعادة تجعلنا أقل شعوراً بها .

ويقول « بيل » إن الإنسان شقي شرير ، وإن « المستشفيات والسجون منتشرة في كل مكان ، وما التاريخ إلا مجموعة من جرائم الجنس الإنساني ومصائبه » .

فيرد عليه لينتز : « أنا أعتقد أن في ذلك غلواً : فإن في حياة الإنسان من الخير شيئاً كثيراً لا يمكن أن يقاس به الشر ، كما يوجد من المنازل كثرة لا تقاس بها السجون . وعندى أن من عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بنواحي الشر أكثر مما يهتمون بنواحي الخير ، ^(٩) »

ولكن كون هذا العالم خيراً العوالم الممكنة لا يعنى أن يكون خلواً من الجوانب السيئة ، مبرأً من الشوائب والعيوب . وهل يستطيع الإنسان أن يقدر الشباب إلا إذا جاوزه إلى سن الشيخوخة ^(١٠) . فلكي يشعر الإنسان بالسعادة إذا أقبلت ، يجب أن

(٩) لينتز : « العدالة الالهية » فقرة ١٤٨ .

(١٠) ولقد ورد في الحديث الشريف ما معناه أن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى .

يكون قد عرف الشقاء . وبغير الألم لا يكون للذة معنى - لقد حكم على سقراط الفيلسوف بالموت فأودع السجن ، ولبث فيه مقيداً بالأغلال . وروى لنا القفطى أن سقراط حينما فك عنه القيد شعر بشيء من اللذة . فقال أمام جمع من أصحابه وتلاميذه : « ما أعجب فعل السياسة الإلهية ! كيف قرنت الأضداد بعضها ببعض ، فإنه لا يكاد يكون لذة إلا تبعها ألم ، ولا ألم إلا تبعه لذة : فإنه قد عرض لنا بعد الألم الذى كنا نجده من ثقل الحديد فى موضعه لذة ، (١١) .

وكم من أناس يبيتون آمنين فى سربهم ، معافين فى أبدانهم ، وهم مع ذلك لا يشعرون بهذه النعمة ولا يشكرون ، حتى إذا مسهم المرض وولت عنهم السلامة ، أصبحوا عليها نادمين . على أننا نعلم أن شراً من الشرور كثيراً ما يكون مصدر خير كثير ؛ ورب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى إلى الظفر فى معركة عظيمة

يجب أن نعترف مع هذا بأن فى الحياة الدنيا مساوىء : وقلقل ، أظهرها ما يصيب الكثيرين من الأخيار من حظ عاثر ، وما يرتفع فيه الأشرار من عز وسلطان (١٢) ولكننا نقول

(١١) القفطى : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » .

(١٢) « العدالة الإلهية » : فقرة ١٦ .

مقتنعين إنه إذا كان الكرام الأبرار لا يجدون جزاءهم في هذه الدار ، ففي الدار الأخرى خير عزاء وجزاء : ذلك ما يقضى به الدين والعقل أيضا (١٣) .

من الناس من يحلو لهم دائما أن يشتكوا الأقدار ، ويذموا الزمان . وهذا ناشئ في الحقيقة من ضعف النفوس ، وقلة رسوخ الإيمان ؛ ثم هو جزء من الاعتراض على تدبير الله سبحانه ، وما كانوا فيه من المنصفين . فما ينبغي لنا أن نسلك صراط أولئك المتذمرين الساخطين ، وخلق بنا أن نقبل على الحياة باسمين متفائلين ، وكذلك شأن المؤمنين المحسنين .

هذا يحمل المذهب التفاؤل كما شاء أن يعرضه فيلسوف الألمان ، ونلخصه نحن في تلك الكلمة الإسلامية المشهورة : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » . وقد سقناه اليوم في طريق الجمع بين الفلسفة والدين ؛ وقصدنا أن نوفق بذلك إلى أن نرفع شكوك المرتابين ، وندفع عن العناية شبه المنكرين ، ونسري عن النفوس من وقع فلسفة العابسين المتشائمين ، وعلى الله وحده اعتمادنا وبه نستعين .

فهرس الموضوعات

صفحة

٥	الإهداء
٧	تقديم

الباب الأول

١٩	الميتافيزيقا
٥٥	الشك الميتافيزيقي
٦٨	المشكلات الفلسفية الكبرى
٨٨	بين العلم والأخلاق
٩٩	مصير الإنسان

الباب الثاني

١٠٩	الحرية عند اليونان والرومان
١٢٥	حول تاريخ الفلسفة الأوربية
١٣٥	الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام
١٥٩	أثر ابن سينا في الغرب
١٧٠	بين ابن سينا وديكارت
١٨٢	المثالية الديكارتية
٢٠٥	ليبنز بين الفلسفة والدين

Bibliotheca Alexandrina



0399824

٢٥

مطبعة نجيم
ت ٤٧١٩٣

To: www.al-mostafa.com